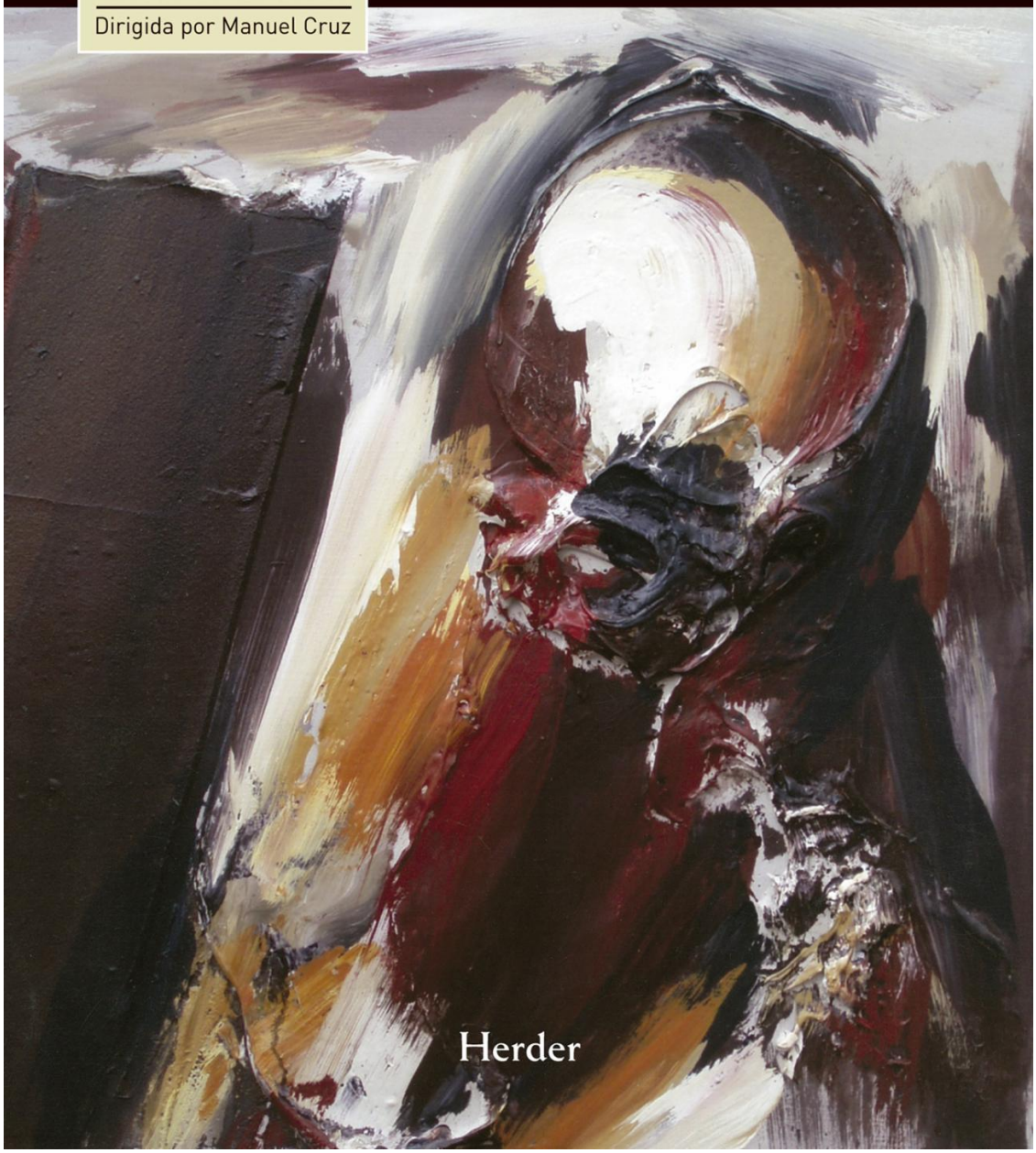
Judith Butler

Los sentidos del sujeto

Judith Butler

Los sentidos del sujeto

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz



Herder

Judith Butler

Los sentidos del sujeto

Traducción de Paula Kuffer

Herder

Título original: Senses of the subject
Traducción: Paula Kuffer
Diseño de la cubierta: PURPLEPRINT Creative
Edición digital: José Toribio Barba

© 2015, Fordham University Press, Nueva York
© 2016, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN DIGITAL: 978-84-254-3799-1

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Herder
www.herdereditorial.com

ÍNDICE

Agradecimientos

Introducción

«No parece haber ninguna razón para negar que existan estas manos y este cuerpo mío»

Merleau-Ponty y el tacto de Malebranche

El deseo de vivir. La *Ética* de Spinoza bajo presión

Sentir qué es vivir en el otro. *El amor temprano* de Hegel

La desesperación especulativa de Kierkegaard

La diferencia sexual como cuestión ética. Alteridades de la carne en Irigaray y Merleau-Ponty

Violencia, no violencia. Sartre sobre Fanon

Índice analítico

Agradecimientos

Quisiera dar las gracias a la difunta e inolvidable Helen Tartar y a Fordham University Press por hacer posible este volumen, a Zoe Weiman-Kelman y Aleksey Dubilet por ayudarme con la preparación del manuscrito, y a Bud Bynack por su impresionante y detallada labor de edición. Esta tentativa de libro está dedicada a Denise Riley, sin cuyas ideas yo no habría podido tener muchas de las mías.

A pesar de que en estos textos los temas van apareciendo y se van sobreponiendo, todos ellos son muy distintos entre sí, puesto que del primero al más reciente han transcurrido diecinueve años (el de Kierkegaard es de 1993 y el de Hegel de 2012). Estos ensayos aparecieron originalmente en las publicaciones que siguen:

«How Can I Deny These Hands and This Body Are Mine?», *Qui Parle* II, I, 1998, reimpresión de una versión extensa en *Material Events: Paul de Man and the Afterlife of Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001; «Kierkegaard's Speculative Despair», en Robert Solomon y Kathleen Higgins (eds.), *German Idealism*, Londres, Routledge, 1993; «Merleau-Ponty and the Touch of Malebranche», en Taylor Carmen (ed.), *Merleau-Ponty Reader*, Londres, Cambridge, 2005; «Sexual Difference as a Question of Ethics», en Laura Doyle (ed.), *Bodies of Resistance*, Evanston, Northwestern University Press, 2001; «Spinoza's Ethics under Pressure», en Victoria Kahn, Neil Saccamano y Daniela Coli (eds.), *Politics and Passions*, Princeton, Princeton University Press, 2006; «Violence, Nonviolence: Sartre on Fanon», *Graduate Faculty Philosphy Journal* 27, I, 2006, reimpresión en Jonathan Judaken (ed.) *Race after Sartre*, Albany, State University of New York Press, 2008; *To Sense What Is Living in the Other: Hegel's Early Love*, dOCUMENTA (13), Notebooks, 66, Hatje Cantz Verlag, 2012 (edición bilingüe en inglés y alemán).

Introducción

Este libro presenta un conjunto de ensayos filosóficos escritos a lo largo de casi veinte años (1993-2012), y en ellos se pueden observar algunos de los cambios de mis ideas durante ese período de tiempo.[1] Si me preguntaran qué confiere unidad a este volumen, si es que hubiera algo, solo me sería posible responder con vacilación. Si pudiera desprenderse un sentido de esta vacilación, probablemente sería este: cuando hablamos de la formación del sujeto, siempre asumimos un umbral de vulnerabilidad e impresionabilidad que parece preceder a la formación de un «yo» consciente y deliberado. Eso solo significa que esta criatura que yo soy está afectada por algo exterior a sí mismo, entendido como un a priori, que activa y da forma al sujeto que soy. Cuando uso el pronombre en primera persona en este contexto, no estoy hablando exactamente de mí. Sin duda, lo que digo tiene implicaciones personales, pero opera en un nivel relativamente impersonal. No voy a citar todo el tiempo el pronombre en primera persona entre esas comillas aterradoras, aunque quiero aclarar que cada vez que digo «yo», también estoy refiriéndome a ti, y a todos aquellos que usan el pronombre o hablan una lengua que conjuga la primera persona de otro modo.

Estoy insinuando que antes de poder decir «yo» ya me veo afectada, y que en cualquier caso tengo que estar afectada para ser capaz de decir «yo». Sin embargo, estas proposiciones tan claras fracasan al intentar describir el umbral de vulnerabilidad que precede a cualquiera de los sentidos de individuación o la capacidad lingüística para la autorreferencialidad. Se podría decir que solo estoy sugiriendo que los sentidos son primarios y que sentimos cosas, experimentamos impresiones, antes de formar cualquier pensamiento, incluyendo los pensamientos que podamos tener sobre nosotros mismos. Esta caracterización estaría en lo cierto según lo que voy a decir, pero no bastaría para explicar lo que pretendo mostrar.

En primer lugar, no estoy segura de que haya ciertos «pensamientos» que intervengan cuando sentimos algo. Y en segundo, quiero subrayar el problema metodológico que subyace a cualquier reivindicación de la supremacía de los sentidos: si digo que ya me veo afectada antes de poder decir «yo», mi palabra llega mucho después del proceso que pretendo describir. De hecho, mi posición retrospectiva siembra dudas sobre si realmente puedo describir esta situación, puesto que hablando en sentido estricto, yo no estaba presente en el proceso, y por lo visto, yo mismo soy uno de sus diversos efectos. Además, bien puede ser que, retroactivamente, reconstruya ese origen en función del fantasma que sea que me atenaza, de modo que tú solo obtendrás un relato de mi fantasma, no de mi origen. Dado que se trata de cuestiones harto controvertidas, uno podría pensar que deberíamos guardar silencio, evitando por completo el uso de la primera persona, ya que la función indexical fracasa justo en el momento en que pretendemos gobernar sus fuerzas para ayudarnos a describir algo difícil. Yo sugeriría, más bien, aceptar este desfase y proceder con un estilo narrativo que apunte a la condición paradójica de intentar relatar algo sobre mi formación, que es previo a mi propia capacidad narrativa y que, de hecho, da lugar a esa capacidad narrativa.

Tomemos la conocida frase de Nietzsche donde «truenan […] las doce campanadas del mediodía», y sobresaltan a la persona autorreflexiva, que solo *después* se frota las orejas «sorprendida» y «perpleja» y se pregunta «¿qué es lo que en realidad hemos vivido allí?».[2] Podría ser que este desfase, lo que Freud denominaba «retroactividad» *(Nachträglichkeit)*, sea un rasgo inevitable de investigaciones como esta, y sea lo que infiere a la narración la perspectiva histórica del presente. Aun más, ¿es posible intentar dotar de una secuencia narrativa al proceso de verse afectado, un umbral de vulnerabilidad y transmisión y reflexión, y expresar una vida que todavía no existía y, en parte, dar cuenta de la emergencia de ese yo?

Algunas ficciones literarias se basan en este tipo de escenarios imposibles. Tomemos el fantástico comienzo de *David Copperfield*, en el que el narrador habla con una perspicacia extraordinaria sobre los detalles de la vida cotidiana antes y durante su propio alumbramiento. Dice, entre paréntesis, que le han contado la historia de su nacimiento y que se cree lo que le han contado, pero cuando la narración avanza, deja de contar la historia, como si la hubiera inventado otra persona que no fuera él; se ha

incluido a sí mismo como narrador omnisciente desde el comienzo de su vida, en un intento, quizá, de sortear la dificultad de haber sido en el pasado un niño sin capacidad de hablar, pensar o reflexionar como lo hace un autor adulto. Cierto rechazo de la infancia se filtra en el relato más que autoritario que lo describe llorando, así como en las reacciones de los demás en tales ocasiones.

De hecho, el capítulo inicial lleva el título genial de «Nazco», y desde la primera línea ya lanza el guante: ¿el narrador busca autoridad, o pretende erigirse en el propio autor? La novela empieza así: «Si soy yo el héroe de mi propia vida o si otro cualquiera me reemplazará, lo dirán estas páginas.» Aquí hay, sin duda, una doble ironía, porque el narrador es una construcción ficcional de Charles Dickens, y por eso cuenta con la autoridad en todo momento, incluso si plantea esta pregunta, con la que sugiere que podría escapar del texto que hace de soporte de su existencia ficcional. Aun dentro de los márgenes de la novela, es obvio que no puede ofrecer una narración de su propio nacimiento con alguna autoridad de primera mano, pero prosigue con esta tarea imposible y seductora como si hubiera estado allí, mirando, como si hubiera estado allí al llegar al mundo.

La autoridad narrativa no exige estar en la escena. Solo requiere que alguien sea capaz de reconstruir la escena desde una posición de no-presencia de un modo verosímil, o que esta narración inverosímil de uno mismo sea convincente por sus propias razones. La historia tiene un significado en tanto que él la relata, puesto que nos está sumergiendo en su particular comprensión de sí mismo. Puede que lo que cuente sea verdad o no, pero eso casi no importa a partir del momento en que entendemos que la historia a la que recurre cuenta algo sobre sus ambiciones y deseos autoriales, que sirven claramente para contrarrestar y desterrar la pasividad del niño y la falta de control motor, quizá una resistencia a la necesidad de estar en manos de aquellos que él nunca eligió, que acabaron cuidándolo, más o menos bien.

No pretendo decir que se pueda establecer un paralelismo entre lo que sucede en obras literarias como esta y la teoría de la formación del sujeto. Más bien quisiera sugerir que estos gestos narrativos ocupan un lugar en casi cualquier teoría de la formación del sujeto. ¿Podría ser que la dimensión narrativa de la teoría de la formación del sujeto fuera imposible, a la vez que necesaria, inevitablemente desfasada, en especial cuando se

trata de discernir el modo en que el sujeto es animado en un primer momento por aquello que lo afecta y el modo en que estos procesos transitivos se reiteran en la vida animada subsiguiente? Si pretendemos hablar de estas cuestiones, debemos asumir que ocupamos una posición imposible, la cual, quizá, repite la imposibilidad de la condición que estamos intentando describir.

Decir que es imposible no significa que no se pueda hacer, pero solo encontraremos un camino entre las restricciones de la vida adulta si nos preguntamos por el modo en que estos pasajes incipientes permanecen en nosotros, reiterándose en silencio una y otra vez. Si digo que me veo afectada antes de convertirme en un «yo», estoy usando un pronombre que todavía no estaba en juego, confundiendo las temporalidades. Yo, personalmente, no puedo regresar a ese lugar, ni puedo hacerlo de manera impersonal. Pero a pesar de eso, parece que todavía podemos decir mucho. Por ejemplo, fijémonos en el lenguaje con el que describimos la emergencia o la formación del sujeto.

En términos teóricos, siguiendo la linea foucaultiana, solo podemos afirmar que el sujeto está producido por normas o, más genéricamente, por el discurso. Cuando nos detenemos a preguntarnos qué significa «producido», y a qué perspectiva responde esta construcción verbal tan pasiva, descubrimos que queda mucho trabajo por hacer. ¿Es lo mismo «estar producido» que «estar conformado»? ¿Tiene alguna importancia la expresión que usemos? Siempre es posible referirse a una norma como algo singular, pero recordemos que las normas tienden a venir en grupo, entrelazadas, y que tienen una dimensión espacial y temporal, que es inseparable de lo que son, su modo de actuar, de dar forma y de actuar.

Se dice que las normas nos preceden, que circulan en el mundo antes de recaer sobre nosotros. Cuando llegan, actúan de maneras muy distintas: las normas dejan una marca sobre nosotros, y esa marca abre un registro afectivo. Las normas nos forman, pero solo porque ya existe una relación cercana e involuntaria con su marca; exigen e intensifican nuestra impresionabilidad. Las normas actúan sobre nosotros en todas direcciones, es decir, de un modo múltiple y a veces contradictorio; actúan sobre una sensibilidad a la vez que la conforman; nos empujan a sentir de una manera determinada, y esos sentimientos pueden penetrar incluso en nuestro pensamiento, ya que es muy posible que acabemos pensando en ellos. Nos

condicionan y nos forman, y apenas han acabado con esa tarea comenzamos a emerger como seres pensantes y hablantes. Más bien siguen actuando de acuerdo con una lógica iterativa que para muchos de nosotros solo acaba con el final de la vida, aunque la vida de las normas, del discurso en términos más genéricos, se mantenga con una tenacidad bastante indiferente a nuestra finitud. Está claro que Foucault tenía todo esto muy presente cuando remarcó que el discurso no es la vida: su tiempo no es el nuestro.[3]

Solemos caer en un error cuando, al intentar explicar la formación del sujeto, nos imaginamos una norma única que actúa como una especie de «causa» y a un «sujeto» que se forma tras la acción de esa norma. Quizá lo que estamos intentando describir no sea exactamente una serie causal. Yo no llego al mundo al margen de un grupo de normas que están ahí esperándome, orquestando mi género, mi raza y mi estatus, trabajando sobre mí, incluso como puro potencial, antes de mi primer llanto. Así pues, las normas, las convenciones, las formas de poder institucional ya están actuando con anterioridad a cualquier acción que yo pueda emprender, antes de que haya un «yo» que se piensa a sí mismo, de vez en cuando, como el lugar o la fuente de su propia acción. No pretendo burlarme de esos momentos en los que nos aprehendemos a nosotros mismos como fuente de nuestras acciones. Debemos hacerlo si queremos entendernos a nosotros mismos como agentes. La tarea consiste en pensar simultáneamente el «actuar sobre uno» *(being acted on)* y el actuar, y no meramente como una secuencia. Quizá estemos ante un dilema repetido: estar arrojado a un mundo en el que uno se conforma, incluso si uno actúa o pretende hacerlo para engendrar algo nuevo. El hecho de actuar no nos libera a ninguno de nosotros de nuestras formaciones, a pesar de las protestas del alegre existencialismo. Nuestra formación no desaparece de pronto después de ciertos quiebres o rupturas; son importantes para la historia que contamos sobre nosotros mismos o para otros modos de autoconocimiento. La historia con la que rompí sigue ahí, y la ruptura se instala en mí aquí y ahora. De modo que no puedo ser pensada sin esa formación. A su vez, no hay nada que me determine de antemano —no estoy formada de una vez por todas, sino de un modo continuo o repetitivo—. Estoy siendo formada aún mientras me formo aquí y ahora. Y mi propia actividad formadora de mi yo —lo que algunos llamarían «self-fashioning»— se convierte en parte de ese proceso formativo en marcha. Nunca estoy formada del todo, así como

nunca acabo de ser formadora de mí yo. Esta sería otra manera de decir que vivimos en un tiempo histórico o que este vive en nosotros en cualquier forma de historicidad que adquiramos en tanto que criaturas humanas.

En último lugar, mi argumento no estaría completo si no dijera que los contornos de una relación ética emergen de la paradoja de la formación del sujeto. No solo me veo afectada por este otro o este conjunto de otros, sino también por un mundo en el que los humanos, las instituciones y los procesos orgánicos e inorgánicos quedan impresos en este yo, que es susceptible desde el primer momento de diversas maneras, todas ellas completamente involuntarias. La condición de posibilidad de mi explotación presupone que soy un ser necesitado de soporte, dependiente, arrojado a un mundo de infraestructuras para sobrevivir. No solo estoy en manos de *alguien* antes de empezar a trabajar con mis propias manos, sino que también, por decirlo así, en manos de instituciones, discursos, contextos, incluyendo la tecnología y los procesos vitales, manejado por un terreno de objetos orgánicos e inorgánicos que excede lo humano. En este sentido, «yo» no soy nada ni puedo estar en ningún lugar sin todo lo no-humano.

El carácter involuntario de esta dependencia no es en sí mismo explotación, pero, como sabemos, es un dominio de dependencia que está abierto a la explotación. Además, la susceptibilidad no es lo mismo que la subyugación, aunque bien puede conducir a esta cuando se explota la susceptibilidad (como suele suceder cuando nos referimos a la explotación de los niños, que pasa por la explotación de su dependencia y la dimensión relativamente acrítica de su confianza). La susceptibilidad no explica por sí misma el vínculo apasionado o el enamoramiento, la traición o el abandono. Todos estos modos de sentir se dan en función de lo que sucede en relación con aquellos que nos conmueven y nos afectan, y que a su vez son susceptibles a nosotros (incluso a nuestra susceptibilidad, un círculo que describe ciertas formas de intensidad afectiva y sexual). En cada uno de estos casos, el conjunto de relaciones no se define tanto por una serie causal, sino por una forma de transitividad; no siempre sabemos, o no siempre podemos decir, quién tocó a quién, si uno fue tocado o tocó. Así se desprende de la visión de «El entrelazo», en *Lo visible y lo invisible*, de Merleau-Ponty. También se relaciona con su descripción más general sobre nuestra capacidad de sentir, cuando considera, junto a Malebranche, que ser

tocado por primera vez es lo que anima al sujeto sintiente.

¿Se transmite o se da algo así en las relaciones transitivas? Jean Laplanche argumentaría que existen mensajes enigmáticos que se transmiten en los estadios primeros de la infancia y que quedan instalados como significantes *(signifier)* primarios que introducen la vida del deseo. Las pulsiones *(drive)* son despertadas por estas extrañas interpelaciones tempranas, y esa cualidad enigmática persiste a lo largo de la trayectoria del deseo sexual: «¿Qué es lo que quiero?»; «¿Qué hay en mí que quiere de la manera en que lo hace?».[4] Según Merleau-Ponty, así como Malebranche, solo cuando actúan sobre nosotros podemos empezar a actuar. Y cuando actuamos, no superamos precisamente la condición de que actúen sobre nosotros. Cuando tocan o sujetan o se dirigen a un niño, sus sentidos se despiertan, abriendo el camino para una aprehensión sensible del mundo.[5] Y así, antes de sentir cualquier cosa, ya estoy en relación no solo con un otro concreto, sino con muchos, con un terreno de alteridad que no es restrictivamente humano. Estas relaciones conforman una matriz para la formación del sujeto, lo que significa que alguien debe sentirme antes de que yo pueda sentir alguna cosa. Al actuar sobre mí, aunque sea sin mi consentimiento, ni voluntad alguna por mi parte, me convierto en un ser con la capacidad de sentir y de actuar. Incluso cuando el discurso ubica claramente al «yo» en su acción particular, me doy cuenta de que este «yo» es esclavo de una transitividad previa, puesto que ya están actuando sobre él cuando este actúa. No puedo darme cuenta de todo esto a no ser que mi habilidad para sentir ya haya sido animada por un conjunto de otros y condiciones que sin duda no son yo. Es otro modo de decir que nadie trasciende la matriz de relaciones que dan lugar al sujeto; nadie actúa sin antes ser conformado como un ser con la capacidad de actuar.

Sin duda, mucha gente actúa *como si* no estuviera conformada así, y esa es una postura interesante de sostener. Definir la capacidad de actuar como un rasgo absolutamente propio de la individualidad de uno (sin hacer referencia a la individuación) implica una forma de negación que busca acabar con los modos de dependencia e interdependencia primarios e imperecederos, incluyendo aquellas condiciones trastornadas de abandono o pérdida registradas en la edad temprana, que no se superan o trascienden precisamente en la vida sucesiva, sino que se repiten a través de puestas en acto *(enactment)* de lo más diversas, más o menos conscientes. Algunas

versiones del «yo» soberano se basan en esta negación, lo cual significa, por supuesto, que son absolutamente frágiles, y a menudo demuestran esa frágil insistencia de modos sintomáticos. A fin de cuentas: ¿cuándo se romperá esa figura que concuerda consigo misma, o qué tendrá que destruir para sostener su imagen de autosoberanía?

Quizá deba aclararse que a lo largo de estos ensayos se lanza una batalla contra esa forma de individualismo soberano. Puede parecer un argumento relativamente conservador afirmar que un sujeto solo actúa después de ser formado como sujeto con la capacidad para actuar, es decir, como alguien sobre quien ya se ha actuado. ¿No podemos superar nuestra formación, romper con esa matriz que nos formó como sujetos?

No cabe duda de que es posible romper con ciertas normas que tienen el poder de conformarnos, pero únicamente con la intervención de normas compensatorias. Y si esto puede y debe suceder, tan solo significa que la «matriz de las relaciones» que conforma el sujeto no es una red integrada y armónica, sino un campo de desarmonía potencial, antagonismo y disputa. También supone que en los momentos de cambios significativos o ruptura, no sabemos con exactitud quiénes somos o qué significa «yo» cuando lo pronunciamos. Si el «yo» está separado del «tú», o del «ellos», es decir, de todos aquellos sin los cuales el «yo» sería impensable, se genera, obviamente, una terrible desorientación. ¿Quién es este «yo» después de tal ruptura con las relaciones constitutivas, y en qué puede convertirse, si acaso tiene esa capacidad?

Las relaciones constitutivas también contienen un patrón de ruptura, que, de hecho, nos constituyen y, a la vez, nos rompen. Esto lleva a una forma de locura tentativa o más definitiva, sin duda. ¿Qué significa que necesitas aquello que te rompe? Si en el pasado la dependencia de los otros fue una cuestión de supervivencia, y ahora sigue funcionando físicamente como condición de supervivencia (evocando y reinstaurando aquella condición primaria), entonces ciertas rupturas hacen surgir la cuestión de si el «yo» puede sobrevivir.

El asunto se vuelve más complejo si uno genera la ruptura precisamente para poder sobrevivir (romper con aquello que te rompe). En tales situaciones, el «yo» padecerá respuestas conflictivas: como consecuencia de su ruptura con aquellas relaciones conformadoras, no sobrevivirá. La ambigüedad da cuenta de que el «yo» no se puede separar con facilidad de

aquellas relaciones que hicieron al «yo» posible, pero también de la reiteración de aquellas relaciones y la posibilidad de ruptura que se integra como parte de su historia, como apertura a un futuro vivible. Frantz Fanon presenta el problema de la ruptura en términos de interpelación, que instituyen el «no-ser» de uno, para asaltar la categoría de lo humano, incluso quebrarla oponiéndose a su criterio racial. De manera similar, Fanon subraya las condiciones bajo las cuales la racialización establece un tipo de ser que ya está destruido antes de tener la mera posibilidad de vivir y que, para poder vivir, debe recurrir a otro modo de comprensión de la libertad encarnada *(embodied freedom)* y desarrollarlo. Según Fanon, así como también Spinoza, la pregunta reza: ¿qué destruye a una persona cuando parece que esta se está destruyendo a sí misma? En momentos así, ¿se encuentran enlazados los social y lo psíquico?, y si fuera el caso, ¿cómo? Hablando con rigor, Spinoza cree que una persona no puede quitarse la vida, sino que algo externo actúa en ese instante sobre ella. Esto plantea la cuestión de cómo llega a convertirse algo «externo» no solo en «interno», sino en la fuerza motora de la vida psíquica.

Debería incluir un capítulo de psicoanálisis si quisiera llevar a buen puerto este argumento, pero no lo haré en este volumen. El ensayo sobre Spinoza, sin embargo, permite conjeturar un intercambio entre Spinoza y Freud. Muchos de los temas abordados por el psicoanálisis se plantean en los textos aquí reunidos, incluyendo la condición de la corporeización *(embodiment)*, la estrategia de negación, la dependencia primaria, las motivaciones del deseo, la violencia y la importancia fundamental de la relacionalidad y el carácter siempre polémico de los lazos sociales y el inconsciente.

Los ensayos que aquí se incluyen no solo se extienden a lo largo de veinte años, sino que también representan una dimensión de mi trabajo filosófico menos conocido, y menos popular. Se pueden encontrar vínculos entre los estudios de feminismo y género y el ensayo de Merleau-Ponty e Irigaray, y algunos de mis compromisos políticos se exponen en el texto sobre Sartre y Fanon, así como en el de Spinoza, con la formulación de una ética bajo presión. Quizá en los trabajos sobre Malebranche en relación con Merleau-Ponty, Kierkegaard, Descartes y Hegel me he ocupado más de las dimensiones relacionales de la corporeización: pasión, deseo, tacto. Me interesa mucho menos entender las actividades del «yo» pensante que las

condiciones sensibles de ser sentido y sentir, una condición transitiva y paradójica que se mantiene incluso en las posturas más autosuficientes de pensamiento.

Repito, la idea no es desacreditar cualquier concepción que sostiene que nuestra acción o deseo son independientes y demostrar que somos el efecto de fuerzas previas más poderosas. Más bien, se trata de entender que aquello que denominamos «independencia» siempre se establece en relación a un conjunto de vínculos formativos que simplemente desaparecen cuando tiene lugar la acción, a pesar de que estas relaciones formativas a veces se desvanezcan en la conciencia, e incluso *deban* desvanecerse en algún punto. Si puedo tocar, experimentar y sentir el mundo es solo porque a este «yo», antes de que pudiera denominarse «yo», lo agarraron, lo sintieron, se dirigieron a él y lo animaron. El «yo» nunca acaba de superar esa impresionabilidad primera, incluso se puede decir que es la ocasión de su perdición. Si la tesis es correcta, resulta curioso, pero destacable, que el «yo» se convierta en un ser sensible, pensante y agente, precisamente por haber recibido la acción de un modo que, desde el comienzo, presupone ese terreno involuntario, aunque volátil, de la impresionabilidad. Inacabados, o inacabados desde el comienzo, nos van formando, y mientras nos forman, estamos siempre parcialmente inacabados por todo aquello que vamos sintiendo y aprendiendo.

De ahí se sigue una forma de relación que podríamos llamar «ética»: cierta demanda u obligación incide sobre mí, y la respuesta depende de mi capacidad para afirmar el hecho de que hayan actuado sobre mí, formándome como alguien que puede responder a tal o cual llamada. Se plantea también una relacionalidad estética: algo me impresiona, y yo desarrollo impresiones que no se pueden acabar de separar de aquello que actúa sobre mí. Solo me puede conmover o dejar de conmover algo exterior que me afecta de un modo más o menos involuntario.

Esta relación conflictiva y prometedora no se puede negar fácilmente, y si fuera posible negarla, habría que pagar el precio de la destrucción del mundo social y relacional. Yo diría que debemos afirmar el modo en que ya somos y actuamos para poder afirmarnos a nosotros mismos, pero la autoafirmación supone la afirmación del mundo, sin el cual el yo mismo no podría ser, y eso significa afirmar aquello que nunca pude elegir, es decir, lo que me sucede al margen de mi voluntad, que precipita mis sentidos y mi

conocimiento del mundo.

La ética no describe principalmente una conducta o disposición, sino que caracteriza una manera de comprender el marco relacional en el que los sentidos, la acción y el discurso se hacen posibles. La ética describe una estructura de discurso en la cual estamos llamados a actuar o responder de un modo específico. Incluso en un nivel preverbal, la estructura del discurso sigue operando, lo cual significa que la relacionalidad ética recurre a este dominio o susceptibilidad previa.[6] Antes de cualquier individuación, uno es llamado por un nombre e interpelado como «tú», y esa interpelación, repetida y oída reiteradamente de modos distintos, comienza a formar un sujeto que se dirige a sí mismo en esos mismos términos, que aprende a cambiar entre el «tú» y el «yo» o una tercera persona con género, «él» o «ella». En ese cambio siempre se produce una alteración, por eso la autorreferencia, posibilitada por la escena de la interpelación, puede asumir significados que exceden las intenciones de aquellos que introdujeron los términos del discurso a través de la interpelación. Así pues, cuando uno se dirige a alguien como «tú», bien puede ser que esté pidiendo el reconocimiento de que esa segunda persona se refiere a un «yo», pero ese «yo» puede resistir o modificar o rechazar las semánticas diversas que van asociadas a ese «tú». En otras palabras, «Sí, soy yo, pero no soy quien crees que soy».

Este reconocimiento fallido *(misrecognition)*, que se encuentra en el corazón de la escena de la interpelación, se intensifica cuando se trata de una cuestión de género. Si yo no me reconozco como «ella», ¿significa que no puedo reconocer que alguien pretenda interpelarme con ese pronombre? Podría actuar como si no se estuvieran dirigiendo a mí, o puedo aclarar qué pronombre prefiero, pero, haga lo que haga, entiendo que este reconocimiento fallido se dirigía a mí. En otras palabras, incluso cuando la interpelación es incorrecta, sigue estando dirigida a mí. Y a veces, cuando la interpelación se dirige a otra persona, y yo creo que se dirige a mí, la escena específica de la interpelación se malinterpreta solo porque se presupone una escena de interpelación más amplia. Quizá el piropo que se oyó en la calle estaba dirigido a una mujer, y otra entendió que se dirigía a ella. En realidad, podría haber estado dirigido a la segunda mujer, incluso si hubo una confusión en este caso concreto. Tales interpelaciones merodean e incorporan; abarcan un gran número de objetos aunque parezca que se

dirijan solo a uno. El carácter relativamente impersonal de la interpelación hace que la confusión siempre esté en juego en el reconocimiento.[7] Es más, no solo el piropo o el insulto o la ofensa constituyen una interpelación en la escena de la interpelación; todo pronombre contiene una fuerza interpelativa y supone la posibilidad de la confusión en el reconocimiento: «¿Eres tú la persona a quien le he dicho te quiero?», o «¿Soy yo la persona a la que dices amar?».[8]

¿Cómo se relaciona esta polémica sobre la interpelación con la cuestión de la impresionabilidad primaria y la formación del sujeto? En primer lugar, la escena de la interpelación, e incluso su estructura lingüística, preceden a cualquier acto de vocalización. La interpelación se puede dar a través de otro tipo de acciones significativas, como tocando, moviendo, agarrando, eligiendo un camino u otro, generando o perdiendo contacto visual o táctil. La cuestión sobre la presencia de otra persona puede dar lugar a la pregunta por mi presencia, como si la ausencia y la presencia fueran espacios transitivos, zonas intermedias entre individuos diferenciados. Una gran vacilación brota como respuesta a la cuestión de si hay un «yo» que pueda diferenciarse y a la vez ser dependiente o si surge en el proceso de diferenciación en la dependencia. Puede parecer que el «yo» no es nada sin el «tú», y que es un buen indicio de una condición muy real de la dependencia primaria (una condición autobiográfica temprana revivida físicamente). La diferenciación daría lugar a la posibilidad constitutiva de la confusión que persiste en cualquier interpelación. Aunque un niño preverbal no pregunta «¿Me estás llamando a mí cuando dices mi nombre?», hay algo enigmático que se pone en obra cuando se llama a alguien por su nombre o se le asigna un género, ya sea a través de la referencia pronominal o del trato y las costumbres repetidas.[9] Tanto el nombre propio como el género seguramente se presentan como un ruido enigmático que exige una respuesta interpretativa, la cual incluye una serie de equivocaciones y de confusiones en el reconocimiento. Quizá en el mundo de los adultos se perpetúe una sensación de ese enigma: «¿Te estás refiriendo a mí cuando afirmas que soy esto o aquello?». A veces la posibilidad de la confusión emerge en el corazón de las relaciones más íntimas: «¡No me puedo creer que seas mi madre!» o «¿Este es mi hijo?».[10]

A pesar de que el «sujeto» suele referirse a una criatura lingüística ya diferenciada a través del lenguaje, incluso capaz de la autorreferencia

lingüística, presupone una formación del sujeto, incluyendo un relato del ingreso en el lenguaje. El hecho de que el lenguaje preceda al sujeto no anula la necesidad de explicar el surgimiento del lenguaje y la relación entre corporeización y lenguaje en la formación del sujeto. Al fin y al cabo, si la escena de la interpelación no es necesariamente verbal, y no es exclusivamente lingüística, entonces designa una operación más primaria del campo discursivo a nivel del cuerpo. Dicho esto, no podemos diferenciar con claridad entre distintos «niveles» como si tuvieran un estatuto ontológico que excediera su utilidad heurística. El cuerpo siempre se sostiene (o no se sostiene) en las tecnologías, las estructuras, las instituciones, en un conjunto de otros con los que puede haber una relación personal o impersonal, procesos orgánicos y humanos, por solo mencionar algunas de las pocas condiciones de emergencia. Estos sostenes no son meras estructuras pasivas. Un sostén debe *sostener*, de modo que debe ser y actuar. Un sostén no puede sostener sin sostener *algo*, definiéndose así como relacional y agente. Debe entenderse que el gesto *(relay)* transitivo de la agencia sucede en algún lugar en una zona donde los sostenes ya están actuando sobre un cuerpo con distintas medidas de éxito y fracaso, actuando en un campo localizado de impresionabilidad, para el cual no existe una distinción estable, y no puede existir, entre pasividad y actividad. Ser actuado, animado, y agente; interpelado, animado e interpelador; tocado, animado y ahora sensible. Estas tríadas, en parte, son secuenciales y, en parte, quiásmicas. Y lo mismo puede decirse de la relación entre el cuerpo y el lenguaje. Al fin y al cabo, la voz y las manos expresan deseo o frustración o placer antes de que cualquier forma lingüística de discurso exprese estas disposiciones. Es difícil de negar que, en la infancia, una gran parte de lo que resulta significativo a nivel corpóreo tiene lugar antes de la vocalización y el discurso. La emergencia del discurso no supone una sustitución y un desplazamiento del cuerpo. Las significaciones corpóreas no se convierten o se subliman con éxito en discurso; las dimensión corpórea de la significación no desaparece cuando comienza el habla (ni merodea alrededor del discurso como una presencia metafísica). A pesar de que los cuerpos pueden significar de un modo y hablar de otro, las dos modalidades permanecen unidas, aunque sea en términos sintomáticos. (La histeria es un buen ejemplo). En un terreno más mundano, una persona que habla en público debe encontrar la manera de dar lugar a la voz, o la

persona que usa un signo lingüístico debe pensar en el modo correcto de mover las manos. Así que, a pesar de que podamos decir que el significante corpóreo precede al discurso, nos estaríamos equivocando al pensar que este desaparece con el acto de enunciación o, de hecho, con el texto escrito. En su ausencia, el cuerpo sigue significando. Descartes intentó obviar esto, pero, de acuerdo con Nancy, su propio lenguaje obraba contra esta negación.[11]

Del mismo modo que la filosofía colapsa una y otra vez frente a la cuestión del cuerpo, tiende a distinguir entre lo que se denomina pensar y sentir, el deseo, la pasión, la sexualidad y las relaciones de dependencia. Una de las grandes contribuciones de la filosofía feminista ha sido cuestionar estas dicotomías y preguntarse si en los sentidos ya está obrando algo llamado pensamiento, si cuando actuamos, no están actuando al mismo tiempo sobre nosotros; y si al penetrar en la zona del yo pensante y hablante, nos están dando forma y a la vez nosotros estamos dando lugar a algo. Las impresiones primarias que recibimos establecen una relación de necesidad animada con el mundo. Hablamos como si las impresiones se recibieran o estuvieran formadas, pero se forman al mismo tiempo que se reciben, pues la impresionabilidad primera nos ofrece un modo de repensar tanto la actividad como la pasividad, que el dualismo asocia, de manera problemática, a la diferencia de género. Aunque no podamos regresar a la impresionabilidad primaria como una condición originaria excepto a partir de giros narrativos fantásticos, no existe ninguna razón para discutir su importancia. Tan solo afirma que necesitamos formas de ficción para llegar al autoconocimiento, y que en este terreno la verificación no puede operar como suele hacerlo. Si se pretende dar cuenta de una condición en que las series y las secuencias resultan muy problemáticas, como la distinción entre activo y pasivo, entonces hay que encontrar otros caminos o permitir que la narrativa exprese su propia imposibilidad. En cualquier caso, parece que solo podemos entender qué siente el sujeto, o cómo alcanza a sentir su mundo, si abandonamos la pretensión de describir las condiciones quiásmicas de su formación. No se trata de descubrir y exponer un origen o crear series causales, sino de describir qué actúa cuando yo actúo, sin hacerse responsable, precisamente, de todo el *show*. Justo en ese encuentro que me confronta con un mundo que yo nunca elegí, que da lugar a la afirmación de la exposición involuntaria a los otros como condición de

relacionalidad, humana y no humana, es donde se presenta lo ético. Al actuar sobre mí, yo sigo actuando, pero este «yo» a duras penas actúa solo, e incluso, o precisamente por ello, nunca acaba de estar inacabado.

Véase, en este sentido, el conjunto de reflexiones sobre la filosofía y su relación ambivalente con el cuerpo y el tocar, en particular la obra de Derrida *El tocar, Jean-Luc Nancy*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011; Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Madrid, Arena, 2013. En ambos textos, ni el «sentido» ni la «sensación» están dados ni permanecen idénticos al margen del contexto, sino que nunca son lo que son, reflexivos, intencionales y abiertos a otros terrenos y sensaciones y relaciones, incluidas las infinitas. El trabajo de Nancy puede leerse en relación con las últimas reflexiones sobre el tocar de Merleau-Ponty y con el trabajo de Derrida.

J. Laplanche, «Implantation, Instromission», en E*ssays on Otherness*, Londres, Routledge, 199, pp. 133-137.

Véase J. Butler, «El "yo" y el "tú"» en *Dar cuenta de uno mismo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 94.

M. Foucault, *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets, 2005, p. 72.

Lévinas diría que esa susceptibilidad primaria ya es lo ético. Véase E. Lévinas, *Otro modo de ser o más allá de la esencia*, «Sensibilidad y proximidad», pp. 118-162, Salamanca, Sígueme, 2003.

Después de descubrir que en los orfanatos rumanos, en 1989, el año en que cayó el régimen de Ceausescu, miles de bebés y niños sufrían un aislamiento sensorial y un abandono generalizado, un conjunto de estudios relacionó el aislamiento sensorial con las dificultades cognitivas y de desarrollo en los niños. La falta de contacto y contención impide el desarrollo en muchos niveles, incluyendo la sensibilidad primaria. Esta línea de pensamiento puede remitir al trabajo de John Bowlby y Renee Spitz sobre niños abandonados y maltratados durante los primeros años de la teoría psicoanalítica del vínculo a finales de la década de 1940, pero estas perspectivas han tomado una forma distinta en estudios más recientes. Véase K. McCartney y D. Phillips (eds.), *Blackwell Handbook of Early Child Development,* Malden, Blackwell, 2006, y D.A. Frank *et al.*, «Infants and Young Children in Orphanages: One View from Pediatrics and Child Psychiatry», *Pediatrics* 97, 4, abril de 1996, pp. 569-578.

F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, p. 21.

A pesar de que la mayoría de los ensayos presenta su forma original, se llevaron a cabo algunas pequeñas modificaciones editoriales para unificar y corregir errores anteriores.

L. Althusser, «Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación)», en *La filosofía como arma de la revolución,* México, Siglo XXI, 1989, pp. 102-151.

D. Riley, «Malediction», en *Impersonal Passion: Language as Affec*t, Durham, Duke University Press. Véase también, «Self-Description's Linguistic Affect», en *Words of Selves: identification, Solidarity, Irony*, Palo Alto, Stanford University Press, 2000, pp. 61-98.

D. Riley, *Am I That Name? Feminism and the Category of Women in History*, Minneapolis, Univeristy of Minnesota Press, 1988.

«No parece haber ninguna razón para negar que existan estas manos y este cuerpo mío»[*]

Recuerdo una noche de insomnio del año pasado en que me dirigí al salón y encendí la televisión, donde encontré que en C-Span estaban ofreciendo una emisión especial sobre feminismo en la que la historiadora Elizabeth Fox-Genovese aclaraba por qué consideraba que los estudios feministas seguían siendo importantes y por qué se oponía a ciertas tendencias radicales dentro del pensamiento feminista. Entre las posiciones que más le desagradaban incluía la perspectiva feminista que sostiene que no se puede establecer ni definir una distinción estable entre los sexos, una visión que sugiere que la propia diferencia entre los sexos varía culturalmente o, aún peor, que está fabricada discursivamente, como si todo fuera una cuestión de lenguaje. Sin duda, esto no me ayudaba en mis intenciones de dormirme, y me sentí como un cuerpo insomne en el mundo, al que estaban acusando, al menos subrepticiamente, de haber hecho del cuerpo algo menos relevante en vez de más. De hecho, no estaba del todo segura de si la pesadilla que me había despertado unas horas antes no estaba continuando ahora, en cierto modo, en la pantalla. ¿Estaba despierta o estaba soñando? Al fin y al cabo, no cabía duda de que la dimensión persecutoria de la paranoia me acosaba desde la cama. ¿También era una paranoia pensar que estaba hablando de mí, y había algún modo de demostrarlo? Si se trataba de mí, ¿cómo podía constatar que la persona a la que se refería era yo?

No solo estoy contando esta historia porque anuncia los dilemas cartesianos sobre los que me voy a ocupar en el siguiente ensayo, ni tampoco porque me proponga responder a la pregunta de si la diferencia sexual se produce únicamente en el lenguaje. Por ahora, voy a dejar de lado la cuestión de la diferencia sexual, para regresar a esta en otra ocasión.[1] El problema que pretendo dirimir surge cada vez que intentamos describir el *tipo de acción* que el lenguaje ejerce sobre el cuerpo o, más bien, en la

producción o el mantenimiento de los cuerpos. Solemos describir el lenguaje como si produjera o creara activamente cada vez que usamos, implícita o explícitamente, el lenguaje de construcción discursiva.

En la reflexión sobre las *Meditaciones* de Descartes que sigue a continuación, me propongo preguntar si el modo en que el filósofo francés plantea la irrealidad de su propio cuerpo no es una alegoría para plantear un problema más general que se encuentra en varias formas de constructivismo y diversas réplicas críticas a un constructivismo que a veces no se entiende suficientemente bien. El título de este ensayo que ya he comenzado, aunque todavía no haya comenzado, es: «No parece haber ninguna razón para negar que existan estas manos y este cuerpo mío». Estas son, claro está, palabras de Descartes, pero bien podrían ser nuestras o, de hecho, mías, dados los dilemas que plantea el constructivismo contemporáneo.

El lenguaje de la construcción discursiva adopta formas diversas en la academia contemporánea, y a veces parece como si el cuerpo fuera creado *ex nihilo* de las fuentes del discurso. Decir, por ejemplo, que el cuerpo se fabrica en el discurso no solo es suponer que el discurso es un tipo de actividad que fabrica, sino marginar la importancia de cuestiones tales como «de qué manera» y «hasta qué punto». Decir que la línea entre sexos, por ejemplo, debe definirse, y debe ser definible, supone conceder que, en cierto nivel, la estabilidad de la distinción depende de la definición de esa línea. Pero decir que debemos ser capaces de definir una línea para estabilizar la distinción entre sexos únicamente significa que en primer lugar debemos captar esta distinción, de modo que nos permita luego definir una línea, y la definición de la línea confirma una distinción que, en algún punto, ya está dada. Pero también puede decirse, a la inversa, que hay ciertas convenciones que estipulan cómo y dónde tiene o no tiene que definirse, y que estas convenciones, como todas las convenciones, cambian a lo largo del tiempo y producen ansiedad y desconocimiento precisamente en el instante en que nos vemos empujados a definir la línea en relación a los sexos. La línea nos permite definir qué se considera «sexo» y qué no; la línea funciona como ideal regulatorio, en el sentido foucaultiano, o como criterio normativo que da lugar y controla la apariencia y la cognoscibilidad del sexo. Entonces, la cuestión, que no es fácil de plantear, sería: ¿las convenciones que delimitan la diferencia sexual determinan en parte lo que «vemos» y «comprendemos» como diferencia sexual? Como supondrán, no

hay mucha distancia entre esta afirmación y la idea de que la diferencia sexual está fabricada en el lenguaje. Pero creo que debemos ser prudentes antes de secundar o repudiar tal conclusión.

El lenguaje del constructivismo corre el riesgo de caer en cierta forma de lingüisticismo al asumir que aquello construido por el lenguaje es, también, lenguaje, que el objeto de la construcción lingüística no es nada más que el propio lenguaje. Además, la acción de esta construcción se expresa a partir de expresiones verbales que en ocasiones conllevan una creación meramente unilateral. Se sostiene que el lenguaje fabrica o figura el cuerpo, para producirlo o construirlo, para constituirlo o hacerlo. Así pues, se supone que el lenguaje actúa, lo cual implica una comprensión tropológica del lenguaje como performador y performativo. Sin duda, la versión más radical del constructivismo tiene algo de escandaloso que a veces se pone de manifiesto cuando, por ejemplo, la doctrina de la construcción insinúa que el cuerpo no solo está hecho por el lenguaje, sino también de lenguajes, o que en algún punto el cuerpo se puede reducir a las coordenadas lingüísticas que permiten identificarlo y lo hacen identificable, como si no hubiera nada no lingüístico en juego. Como resultado no solo surge un reino ontológico, entendido como muchos de los efectos del monismo lingüístico, sino que el funcionamiento tropológico del lenguaje como acción queda literaturizado de un modo extraño en la descripción de qué hace y cómo hace lo que hace. Y a pesar de que Paul de Man solía argumentar que la dimensión tropológica del discurso opera frente a la performativa, parece que estamos, como en la discusión sobre Nietzsche de de Man, ante la literalización del tropo de la performatividad.

Quisiera sugerir otra manera de aproximarse a esta cuestión, la cual rechaza la reducción de la construcción lingüística al monismo lingüístico y cuestiona la figura del lenguaje como agente unilateral e inequívoco que opera sobre el objeto de construcción. Podría ser que el término «construcción» perdiera su sentido en este contexto, que el término «deconstrucción» se ajustara mejor a lo que pretendo describir, pero confieso que no me preocupa demasiado si estos términos están estables en la relacion que mantienen entre ellos, o acaso en relación conmigo. Mis preocupaciones son de otro orden, quizá se centren en la gran tensión que emerge cuando el problema de la construcción discursiva entabla un diálogo con la deconstrucción.

Creo que, para mi propósito, se puede sostener que el cuerpo no se conoce o se identifica al margen de las coordenadas lingüísticas que establecen los límites del cuerpo, *sin* por ello afirmar que el cuerpo no es más que el lenguaje a partir del cual lo conocemos. Esta última afirmación busca convertir al cuerpo en un efecto ontológico del lenguaje que gobierna su cognoscibilidad. Sin embargo, esta perspectiva no logra captar la inconmensurabilidad entre los dos terrenos, una inconmensurabilidad que no es precisamente una oposición. A pesar de que se puede aceptar la proposición que afirma que el cuerpo solo es cognoscible a través del lenguaje, que *el cuerpo se da a través del lenguaje*, este nunca se da por completo de ese modo, y cuando decimos que se da parcialmente, solo se puede entender si a su vez reconocemos que se da, cuando se da, en partes; es como si se diera y se ocultara al mismo tiempo, y se diría que el lenguaje ejecuta ambas operaciones. Aunque el conocimiento del cuerpo dependa del lenguaje, el cuerpo también excede todo esfuerzo lingüístico posible de aprehensión. Sería tentador llegar a concluir que el cuerpo existe fuera del lenguaje, que tiene una ontología que se puede separar de cualquiera que sea lingüística, y que es posible describir esta ontología separable.

Pero aquí empezarían mis dudas, y quizá permanecerían para siempre, puesto que al describir qué hay fuera del lenguaje, el quiasmo vuelve a aparecer: ya hemos contaminado, pero no abarcado, al cuerpo que pretendemos establecer en su pureza ontológica. El cuerpo escapa al asimiento lingüístico, pero también, del mismo modo, al esfuerzo subsiguiente por determinar ontológicamente esa misma evasión. La descripción del cuerpo extralingüístico alegoriza el problema de la relación quiásmica entre el lenguaje y el cuerpo, y no logra suplir la distinción que pretende articular.

Decir que el cuerpo se presenta de manera quiásmica es lo mismo que decir que las siguientes relaciones lógicas rigen en simultáneo: el cuerpo se da a través del lenguaje, pero no por esa razón puede reducirse al lenguaje. El lenguaje a través del cual emerge el cuerpo ayuda a formar y establecer ese cuerpo en su cognoscibilidad, pero el lenguaje no es lo único que lo conforma. De hecho, el movimiento de lenguaje que parece crear lo que nombra, operación como una performatividad continua de la persuasión ilocutiva, cubre o disimula la sustitución, el tropo, que hace que el lenguaje parezca un acto transitivo, es decir, por el cual se moviliza al lenguaje como

performatividad que en simultáneo hace lo que dice. Si el lenguaje actúa sobre el cuerpo de algún modo —si queremos hablar, por ejemplo, como le gusta a la teoría cultural, de una inscripción corpórea—, sería de provecho pensar si el lenguaje actúa sobre el cuerpo literalmente, y si ese cuerpo es una superficie exterior para tal acción, o si estas son figuras que empleamos para intentar establecer la eficacia del lenguaje.

Esto nos conduce a un problema controvertido, en concreto, el caso en que el lenguaje intenta negar su propia implicación en el cuerpo, emprendiendo una descorporeización radical del alma con el lenguaje. Aquí, se trata del modo en que el cuerpo emerge en el lenguaje que pretende negarlo, lo que sugiere que no hay ninguna operación de lenguaje que pueda separarse por completo de la operación del cuerpo. El lenguaje por sí mismo no puede proceder sin plantear el cuerpo, y cuando intenta proceder como si el cuerpo no fuera esencial para su propia operación, las figuras del cuerpo reaparecen de forma espectral y parcial dentro del lenguaje que pretende negarlas. Así pues, el lenguaje no puede eludir el modo en que está implicado en la vida corpórea, y si intenta evadirse, el cuerpo regresa en forma de figuras espectrales cuyas implicaciones semánticas socavan las exigencias explícitas de descorporeización hechas por el propio lenguaje. Del mismo modo que el esfuerzo por determinar el cuerpo lingüísticamente no logra aprehender lo que nombra, el esfuerzo por fijar ese fracaso como definitivo queda desautorizado por la persistencia figurativa del cuerpo.

Esta relación quiásmica queda clara si regresamos al comienzo de las *Meditaciones* de Descartes, donde pone en cuestión la realidad de su cuerpo. Descartes quiere saber si puede negar la realidad de su propio cuerpo, y en particular, la realidad de sus extremidades.[2] Por el momento, sin embargo, quisiera sugerir que la habilidad de Descartes para dudar del cuerpo parece prefigurar el escepticismo frente a la realidad corpórea que a menudo se asocia con las posiciones constructivistas contemporáneas. A lo largo del fabuloso trayecto de la duda cartesiana, el lenguaje con el cual pone en cuestión al cuerpo acaba reafirmando el cuerpo como condición de su propia escritura. De esta manera, el cuerpo que se pone en cuestión como un «objeto» sobre el que debe dudarse se presenta en el texto como una precondición figural de su escritura.

Pero ¿cuál es el estatuto de la duda cartesiana, entendida como algo que

tiene lugar en la escritura, en una escritura que nosotros leemos y que, al leerla, nos vemos impelidos a volver a representar? Derrida se pregunta si el «yo» cartesiano es compatible con el método de la duda, si es un método que se pueda trasponer y que cualquiera pueda poner en práctica. Un método debe ser repetitivo o iterable; la intuición (o la autoinspección) exige la inspección de la singularidad de la mente. ¿Cómo es posible que un método sea compatible con los requerimientos de la introspección? A pesar de que Descartes presenta un método meditativo introspectivo, con el que pretende conocerse a sí mismo de un modo inmediato, también está escrito, y opera también en la temporalidad de la escritura. Resulta significativo que no deje constancia lingüística de los diversos actos introspectivos que ha llevado a cabo previamente a la escritura: esta se muestra contemporánea a su introspección, y ello implica, de modo contrario a sus pretensiones explícitas, que la meditación no es una relación inmediata en ningún caso, sino que debe darse, y se da, a través del lenguaje.

Como es sabido, Descartes comienza sus *Meditaciones* con la intención de erradicar toda duda. De hecho, empieza con un tono autobiográfico, preguntándose cuánto tiempo ha pasado desde que sintió que muchas de sus creencias eran falsas, esas creencias que sostuvo en el pasado, que fueron parte de su juventud, que son parte de su historia. Busca entonces «deshacerse» de sus creencias previas, o «deshacerlas *(«défaire de toutse les opinions que j'avais reçues»)*.[3] En primer lugar, afirma: «He desembarazado mi mente de todo cuidado, […] me he procurado un ocio tranquilo, me retiro en soledad, y por fin me dedicaré seria y libremente a esta subversión *(destruction)* general de mis opiniones».[4] (Su tarea es la destrucción desapasionada de su propia opinión, pero también de su pasado, y así debemos entender que el comienzo de las *Meditaciones* requieran emprender la destrucción del propio pasado, de la memoria). De este modo, narrativamente, surge un «yo», distanciado de sus opiniones anteriores, que rompe con su historicidad, inspecciona y decide sobre sus opiniones desde una posición sin prejuicios. Sea lo que sea el «yo», desde el principio se distingue de las creencias que sostiene y escruta; o mejor dicho, el «yo» parece que puede sostenerse a sí mismo, a nivel gramatical, mientras pone en cuestión sus creencias. El «yo» se diferencia claramente de las creencias que este «yo» ha abrigado.

Nosotros, como lectores, para poder seguir el texto, debemos imaginar un

«yo» capaz de separarse de la historia de sus creencias. La gramática nos empuja a hacerlo antes de empezar oficialmente con el método de la duda. Además, el término *opinion* suele traducirse por «creencias», y eso implica un conocimiento sin fundamentos desde el comienzo, una forma de conocimiento cuya falta de fundamento se va a exponer.

Descartes busca los principios de sus creencias antiguas y considera que la confianza en los sentidos conduce al engaño, y argumenta que, para evitar todo engaño futuro, nada que nos haya llevado a engaño en alguna ocasión debe volver a ser objeto de nuestra confianza. Y sin embargo, a veces los sentidos generan cierta evidencia, como cuando el narrador presenta la siguiente escena, bien conocida: hay una situación que lleva a Descartes a decir «estoy aquí ahora, sentado junto al fuego, vestido con una bata, con este papel entre las manos, y cosas semejantes».[5] Permítanme llamar la atención sobre el hecho de que este «yo» está «aquí», *ici*, porque el término en esta oración es un deíctico; es un *shifter*, que apunta que «aquí» podría ser cualquier aquí, pero parece ser el término que ayuda a anclar las coordenadas espaciales de la escena para fundar, al menos, el principio espacial de su evidencia. Cuando Descartes escribe «aquí», parece que se esté refiriendo al lugar donde él está, pero este término podría remitir a cualquier «aquí», de modo que no logra fijar a Descartes a su lugar tal y como esperaríamos. ¿Qué tiene que ver la descripción de su lugar con la evidencia de la referencialidad de ese «aquí»? No cabe duda de que no está aquí; «aquí» funciona como un indexical que solo actúa como referencia si se mantiene indiferente a su acontecimiento. Así, la palabra, precisamente porque puede referir de manera promiscua, introduce una ambigüedad y, de hecho, una incertidumbre que hace casi imposible decir si ese estar «aquí» es un hecho, tal y como este declara. Más bien, al usar un término tan equívoco, hace que parezca probablemente falso.

Con este «aquí», quisiera destacar que el lenguaje de Descartes excede la perspectiva que busca afirmar, dando lugar a una narración de sí mismo y a una referencialidad reflexiva que distancia a aquel que narra del «yo» por quien está siendo narrado. En las *Meditaciones*, la emergencia de un «yo» narrativo tiene consecuencias para el argumento filosófico que Descartes quiere construir. El estatus escrito del «yo» separa al narrador de aquel yo que quiere conocer *sin* dudar. El «yo» ha escapado a su control al pasar al registro escrito. A nivel filosófico, se nos pide que aceptemos un «yo»

distinto a la historia de sus creencias, que pueda «subvertir» y «destruir» tales creencias y seguir permaneciendo intacto. A nivel narrativo, tenemos un «yo», que es un fenómeno textual que excede el lugar y el tiempo sobre el que tiene intención de fundarse, cuyo carácter escrito depende de esta capacidad de trasposición de contexto en contexto.

Pero las cosas se han puesto curiosas, porque deberíamos haber empezado, como Descartes sostiene en el prefacio, por las razones que persuaden y proporcionan una idea clara y distinta sobre aquello de lo que no se puede dudar. Íbamos a desconfiar de los sentidos, pero en cambio nos vemos empujados a las certezas que estos proporcionan: el hecho de que yo esté sentado aquí, vestido, agarrando el papel, junto al fuego, que también está aquí.

En esta escena, en la cual la certeza se afirma y se retira al mismo tiempo, emerge la cuestión del cuerpo. Descartes se dice que «no parece haber ninguna razón para negar que existan estas manos y este cuerpo mío».[6] Consideremos el modo en que formula la cuestión, el modo en que la cuestión se puede plantear en el lenguaje. La cuestión adopta, según mi parecer, una gramática rara, que afirma la separabilidad de aquello que se pretende establecer como si estuviera necesariamente unido. Si alguien es capaz preguntarse si sus manos y su cuerpo son suyos, entonces ¿qué puede haber sucedido para que se haga posible la fórmula de tal interrogación? En otras palabras, ¿cómo es posible que mis manos y mi cuerpo se hayan convertido en algo distinto a mí, o que al menos parezcan ser algo distinto a mí, para llegar a plantearse si me pertenecen o no? ¿Cuál es el estatuto de la cuestión, si es capaz de postular una distinción entre el «yo» que pregunta y el «yo» corporal al que interroga, mostrando, precisamente a nivel gramatical, que aquello que pretende demostrar *no se puede*?

En realidad, Descartes comienza a formular una serie de interrogantes que representan aquello que afirman no poder representar: «No parece haber ninguna razón para negar que existan estas manos y este cuerpo mío» es uno de ellos, y es una pregunta extraña, paralíptica, porque nos proporciona los contornos gráficos de tal duda, mostrándonos que tal duda es posible. En efecto, esto no significa que la duda sea sostenible ni que la certeza emerja para poner punto y final a tal duda. Según Descartes, afirmar que el cuerpo es la base de la certeza, tal y como hace, es una consecuencia extraña, aunque más no sea porque parece apelar a un empirismo de difícil

compatibilidad con el proyecto teológico en ciernes. Por lo visto, estos ejemplos también están relacionados con el problema de la vestimenta, el hecho de saber que uno está vestido, ya que afirma estar convencido de que estaba vestido con una bata junto al fuego.

A la certeza de su afirmación le sigue una serie de especulaciones que él imagina que le podrían plantear los otros, pero que, en su imaginación, plantea él mismo; de hecho, la escritura se convierte en la ocasión para sugerir y adoptar perspectivas narrativas de sí mismo que, según él, no son suyas, pero que, al adoptarlas, se convierten en suyas proyectándose y desplazándose. El otro que aparece es el «yo», que, en la paranoia, es envuelto y bloqueado por la alteridad: ¿qué sucede con aquellos que creen que están vestidos de violeta, pero en realidad están sin ropa, con aquellos que son como yo, que piensan que están vestidos, pero cuyo pensamiento resulta una figuración infundada? Descartes, al fin y al cabo, es quien imagina fehacientemente que los otros están desnudos, con lo que da a entender, aunque no llegue al final de tal implicación, que los otros también piensan que él está desnudo. Pero ¿por qué? Está claro que pretende ir más allá de las capas que cubren el cuerpo, pero esta posibilidad de exposición radical que empuja a las *Meditaciones* es precisamente lo que plantea la amenaza de una pérdida alucinatoria de la certeza del yo.

De hecho, parece que la certeza que busca en el cuerpo lo conduce a una proliferación de las dudas. Está seguro de que está allí sentado vestido: en su perspectiva, en tanto percepción sensorial y no como intelección pura, está vestido o tapado, pero esta certeza depende de cierto fingimiento. La desnudez que atribuye a la certeza alucinatoria de los otros amenaza constantemente con volverse contra él mismo, con convertirse en su propia certeza alucinatoria. En realidad, precisamente en tanto signo de certeza radical, esa desnudez socava su certeza. Si está vestido, está seguro de que es verdad, pero si no lo está, entonces la verdad ha quedado expuesta, el cuerpo sin disimulo, lo que conduce a la paradójica conclusión de que, solo si se engaña sobre el hecho de estar vestido, sus propias afirmaciones pueden tomarse como indudables, en cuyo caso la alucinación y la certeza ya no pueden distinguirse con claridad la una de la otra.

Esto no es un cuerpo desnudo, sino un cuerpo que pertenece a alguien que se engaña sobre su propia desnudez, un cuerpo al que los otros ven en su desnudez y su engaño. Y no se trata tan solo de «alguien» con algunas

características singulares, sino de «alguien» producido precisamente por la duda heurística. Se trata de alguien que pone en cuestión la realidad de su cuerpo, solo para padecer la espectralidad alucinatoria de su acto. Cuando ve a los otros en tal estado, desnudos pero creyendo que están vestidos, sabe que se están engañando, y si los otros lo vieran a él en tal estado, pensarían, a su vez, que se está engañando; así, la exposición de su cuerpo sería una ocasión para la pérdida de la certeza de sí mismo. La insistencia en el cuerpo expuesto como hecho último e indudable expone, por su parte, las alucinaciones de aquel que está desnudo, desnudo pero alucinando de que él o ella está completamente vestido. Esta figura de la certeza del cuerpo, de la que solo dudaría el loco, está fabricada para representar el caso límite de la *res extensa*, un cuerpo sobre el que no se puede dudar, pero que, constituido por los sentidos, será considerado separable del alma en su búsqueda de certeza.

Si, en cambio, nos imagináramos que el cuerpo está hecho de barro o de cristal, como dice Descartes, dudaríamos de que es verdad. Pero cabe destacar que en este punto, el propio acto de dudar parece estar ligado a la posibilidad de sustituciones figurales, según las cuales el cuerpo viviente se convierte en sinónimo de su simulación artificiosa o, efectivamente, del cristal, figura de la propia transparencia. Si el cuerpo es *res extensa*, ¿qué es lo que distingue al cuerpo humano de otras instancias de la substancia? Si, por definición, debe separarse del alma, ¿qué es lo que garantiza su humanidad? Por lo visto, no hay nada que lo haga o sea capaz de hacerlo.

Al fin y al cabo, Descartes no solo afirma que los otros presentan tales alucinaciones, sino que la afirmación constituye la textualización de la alucinación: sus escritos las representan para nosotros, en una alienación de la perspectiva que es la suya pero no exclusivamente suya. Así, conjura tales posibilidades precisamente en el momento en el que, a su vez, rechaza tales posibilidades por locas, preguntándose si existe alguna diferencia entre el tipo de conjura que es parte constitutiva del método meditativo y las alucinaciones que se supone que el método conjura. Descartes comenta: «No sería tan loco si siguiera ejemplos tan extravagantes *[si je me reglais sur leurs examples]*.» ¿Y si él ya se hubiera incluido entre estos ejemplos, si hubiera seguido estos ejemplos, si nos hubiera pedido que los siguiéramos, en el sentido de que escribirlos es seguirlos, y que, a su vez, leerlos, tal y como estamos haciendo, también es seguirlos? La duda que pretende

superar solo puede recrearse en el tratado, lo que genera la ocasión textual para una identificación con aquellos de quienes pretende diferenciarse. Estas son sus manos, ¿verdad? ¿Pero dónde están las manos que están escribiendo el propio texto; podría ser que nunca se mostraran a sí mismas mientras leemos las marcas que van dejando? ¿El texto es capaz de proporcionar cierto sentido de las manos que lo escriben, o la escritura eclipsa a las manos que la hacen posible, de modo que las marcas sobre la página borran los orígenes corpóreos de los que aparentemente emergen, para emerger como restos harapientos suspendidos ontológicamente? ¿No es este el dilema de toda escritura frente a sus orígenes corpóreos? No hay escritura sin cuerpo, pero ningún cuerpo aparece por completo junto a la escritura que produce. ¿Dónde está la huella del cuerpo de Descartes en el texto? ¿No reaparece precisamente como la figura de su propia duda, una escritura que debe, por así decirlo, hacer del cuerpo algo extraño, acaso una alucinación, cuya condición es una alienación de la perspectiva corpórea en un circuito textual del que uno no puede sustraerse ni regresar? Al fin y al cabo, el texto, casi literalmente, deja atrás al cuerpo autorial, de modo que, sobre la página, hay alguien extraño a sí mismo.

Al final de la primera meditación, se atreve a suponer que Dios no es el bien ni la fuente de la verdad, sino un genio maligno, y que las cosas exteriores son ilusiones y sueños. De acuerdo a esto, escribe: «No parece haber ninguna razón para negar que existan estas manos y este cuerpo mío». Parecería, entonces, que la tarea de la meditación es resolver esta duda en su propio cuerpo, pero es esta misma duda la que pretende radicalizar. Al fin y al cabo, el proyecto último de Descartes es el de comprenderse a sí mismo como alma, como una *res cogitans*, y no como un cuerpo; de este modo, pretende establecer la dubitibilidad última del cuerpo y aliarse con aquellos que sueñan y alucinan cuando toman al cuerpo como la base de un conocimiento verdadero. Así, su esfuerzo por establecer la certeza radical del yo como un ser racional lo conduce en el texto a una identificación con lo irracional. De hecho, tales sueños y alucinaciones deben ser ilimitadas si entiende que la certeza de sí mismo como ser pensante nunca le será proporcionada por el cuerpo.

Descartes escribe que «este conocimiento, estrictamente considerado, no depende de lo que aún no sé si existe». Y no depende de cosas «qui son feintes et inventées par l'imagination».[7] El término latino —*effingo*—

puede significar, con toda la ambigüedad que conlleva, «formar una imagen», pero también «producir un hecho», y eso implica que su autoconocimiento no depende ni de la formación de una imagen ni de la producción de un hecho. De modo inadvertido, Descartes introduce una confusión entre imaginar lo que no es un hecho e imaginar o producir lo que es un hecho. ¿Es la misma imaginación que ha ido más allá de la división entre engaño y realidad, la misma que Descartes debe rechazar como base del autoconocimiento y a la vez debe admitir?

Si el conocimiento *no* depende de las cosas fingidas o imaginadas o de los hechos producidos, entonces ¿de qué depende? ¿Y no será que su rechazo de la imaginación, de la invención y de la producción factual socava el procedimiento mismo de la duda que utiliza para calibrar la falsabilidad de sus tesis? De hecho, en otro momento del texto, insiste en que la imaginación, e incluso la invención, cumple una función cognitiva y que puede usarse como base para hacer inferencias sobre la certeza de la propia sustancia: «Pues verdaderamente estaría fingiendo si imaginara lo que yo soy, porque imaginar no es más que contemplar una imagen, es decir, la figura de una cosa corpórea».[8]

La imaginación no es nada más que la contemplación de la figura o la imagen de una cosa corpórea. La proposición presagia las afirmaciones que Husserl hará sobre la intencionalidad del acto de imaginar, sugiriendo que los objetos aparecen a la imaginación a través de una modalidad específica de su esencia. Si esto es así, entonces la imaginación no solo inventa cuerpos, sino que su inventiva también es una forma de referencialidad, es decir, de contemplación de la figura o la imagen de los cuerpos en su posibilidad esencial. La imaginación es inventiva no en el sentido de que produce cuerpos donde no había ninguno. La insinuación referencial del término *effingo* complica el problema al ligar la imaginación a la producción de un hecho, del mismo modo que la noción de imagen de Descartes como transmisora del objeto en cierto sentido liga la imaginación a los objetos de la percepción, pero en ambos casos, el vínculo no se hace a nivel conceptual, sino a partir de una confusión semántica. De hecho, si el método de la duda implica suponer o plantear un conjunto de condiciones como verdad que él pretende poner en duda, supone también conjeturar lo que es contradictorio, colocando así en un lugar central a la imaginación.

Je supposerai —supongo, supondré, supondría—: esta es la curiosa

fórmula que Descartes emplea para expresar su duda en el lenguaje. El término *supposer* conlleva una ambigüedad referencial que acosa su exposición. Al fin y al cabo, *supposer* significa dar por sentado, aceptar como premisa, pero también postular o sugerir, hacer o producir. Si el «yo» no es una cosa corpórea, entonces no puede imaginarse.

Cuando escribe «supongo», *je supposerai*, estamos ante una aposición que puede intercambiarse por formulaciones como las que siguen: me convenzo a mí mismo, sugiero, pienso, creo. El objeto de esa suposición y pensamiento adopta la forma de una ficción distinta a la que acaba de representar: aquello que supone o cree es que «el cuerpo, la figura, la extensión [...] son quimeras». Aquí parece que está llevando a cabo una duplicación de lo ficcional, ya que supone que el cuerpo, entre otras cosas, es una ficción de su propia mente. ¿Pero esta suposición no es en sí misma, en cierta medida, una ficcionalización? Si así fuera, ¿estaría creando una ficción en la cual su cuerpo sería obra de una ficción? ¿El método no alegoriza el problema de la creación ficticia que pretende comprender y discutir? ¿Y puede entender esta creación ficticia si sigue planteando la cuestión en términos de ficción, de la que, a su vez, trata de escapar?

Suponer, persuadirse, pensar, creer funcionan como presupuesto o, más bien, como fabulación... pero ¿qué es aquello que se fabula? Si el cuerpo es una ficción del propio espíritu, entonces eso sugiere que está hecho o compuesto por el propio espíritu. Así, la suposición no es meramente la conjura de un mundo falso o la creación de otro, sino que es una invención y, a la vez, una referencia, lo que confunde la posibilidad de una distinción estricta entre las dos. En este sentido, las «ficciones del espíritu», según Descartes, no se oponen a los actos de pensamiento o de persuasión, sino que son los medios a través de los cuales estos operan. «Suponer» es una ficción del espíritu, que no por ello es falsa o carece de referencialidad. Negar el aspecto ficticio de suponer o presuponer es presuponer la negación y, en este sentido, reiterar el modo en que lo ficticio está implicado en el acto de suponer. Los medios que Descartes emplea para falsear el pensamiento falso implican una suposición o una ficcionalización que, homeopáticamente, refuerzan la enfermedad que pretenden curar. Si la falsificación de lo falso debe tener lugar a través de una suposición contrafáctica, que en sí misma es una forma de ficción, entonces la falsificación reintroduce la ficción a partir del momento en que busca

refutarla. Sin duda, si pudiéramos establecer que lo que es ficcional en la suposición no es lo mismo que lo que es ficcional en lo que se supone, entonces evitaríamos esta contradicción, pero el texto de Descartes no nos ofrece ningún medio para hacer precisamente eso.

Espero haber empezado a mostrar que, al imaginar el cuerpo, Descartes se está refiriendo a este a partir de una imagen o figura —según sus propias palabras— y, a su vez, conjurando o inventando ese cuerpo, y que los términos que emplea para describir su suposición o imaginación implican este doble significado de gran importancia. Por lo tanto, para Descartes, el lenguaje con el que conjetura el cuerpo no implica del todo que el cuerpo no sea otra cosa que un efecto del lenguaje; significa que conjeturar y suponer deben entenderse como ejercicios ficcionales que no están desprovistos de referencialidad.

Si consideramos los esfuerzos de Descartes por pensar la mente al margen del cuerpo, podemos ver que no puede evitar usar ciertas figuras corpóreas al describir la mente. Su afán por escindir el cuerpo fracasa porque el cuerpo vuelve, espectralmente, como una dimensión figural del texto. Por ejemplo, Descartes se refiere a Dios como aquel que se inscribe o graba en su alma, cuando dice, por ejemplo, que «habría que abstenerse de juzgar aquello que no entiende clara y distintamente simplemente si [Dios] hubiera grabado en mi memoria, tan firmemente que no pudiera olvidarlo, que no debía juzgar nunca» sobre tales asuntos. La mente de Descartes se presenta aquí como una pizarra o una página en blanco, y Dios como un grabador. «Si hubiera grabado en mi memoria, tan firmemente que no pudiera olvidarlo, que no debía juzgar nunca sobre nada que no entendiera clara y distintamente».

De modo similar, parece que Descartes imprime un pensamiento en su memoria de la misma manera que Dios graba una resolución en la voluntad: se refiere a su débil capacidad humana para grabar *[imprimer]* «firmemente» un pensamiento en su memoria, para ayudar en el proceso de construcción de una nueva memoria donde la antigua ha sido destruida.[9] La meditación aparece ahora como un tipo particular de acción que, según él, debe repetirse y que tiene como objetivo el grabado *(imprimer)* firme de este mismo pensamiento en la memoria, un grabado que aparentemente es efectivo porque el grabado de Dios es profundo; de hecho, ambos expresan cierta violencia formativa, una ruptura de la superficie, como efecto de la

escritura.

De hecho, el «grabado» es el modo en que la voluntad de Dios se transfiere a Descartes, una forma peculiar de transitividad que el tropo de la escritura ayuda a llevar a cabo. Su memoria se convierte en el objeto donde Dios imprime una resolución, como si la memoria de Descartes fuera una página, una superficie, una substancia extensa. Pero sin duda esto conlleva un problema, puesto que la mente se supone que es, como sabemos, *res cogitans*, más que *res extensa*, aunque aquí justamente se presente como una superficie y una substancia extensa. Así pues, la memoria en algunos momentos se figura como una especie de cuerpo, substancia extensa y superficie, y aquí podemos leer la reaparición del cuerpo perdido y repudiado en el texto de Descartes, en el que Dios ahora imprime con firmeza una resolución; de hecho, queda así establecido el escenario metafórico para *En la colonia penitenciaria* de Kafka.

En realidad, cabe preguntarse si la escritura de las *Meditaciones* es precisamente lo que garantiza esta soldadura de la memoria a la voluntad. La extensión escrita de las *Meditaciones* imprime un nuevo conocimiento en su memoria, hasta tal punto que la página sustituye a la memoria o se convierte en la figura a partir de la cual se entiende la memoria. ¿Esa memoria, pues, tiene consecuencias filosóficas, es decir, el método de la introspección solo funciona cuando se representa en la escritura de la página? ¿No es justo la escritura ese esfuerzo por soldar una nueva memoria a la voluntad, y si es así, no requiere entonces la pura materialidad de la superficie y, de hecho, la propia materialidad del lenguaje, que difícilmente son compatibles con lo que Descartes pretende separar del acto introspectivo de la mente? ¿Y esta escritura no demanda, de modo implícito, la mano de aquel que graba y el cuerpo como superficie sobre la que escribir, dispersando figuras corpóreas a lo largo de la explicación del alma?

Si, como parece, el texto de Descartes no puede sino representar el cuerpo, eso no reduce el cuerpo a su representación, y aunque esa representación sea referencial, eso no significa que el referente pueda ser extraído de algún modo de su representación. El acto que presupone al cuerpo es precisamente aquel que postula y suspende el estatuto ontológico del cuerpo, un acto que no crea o forma ese cuerpo de modo unilateral (y por lo tanto no es un acto al servicio de la lingüística o del monismo

lingüístico, sino uno que postula y representa, para el cual, al fin y al cabo, no hay distinción entre postular y representar).

Si no hay un acto de postulación que no se implique en la representación, entonces la heurística de la duda no solo conlleva figuración, sino que funciona fundamentalmente a través de figuras que comprometen sus propias aspiraciones epistemológicas. Pero esta conclusión se ve afectada por otra, a saber, que la representación del cuerpo encuentra su límite necesario en una materialidad que por último no puede ser aprehendida por la representación. En este punto vacila el procedimiento de la gramática y la figuración, a pesar de que sea una vacilación textual. Si el cuerpo no se puede reducir a su representación, o, de hecho, a su conceptualización, y no puede decirse que sea un mero efecto del discurso, entonces ¿qué es finalmente? La pregunta está planteada, pero que exista una gramática de la pregunta que postule el estatuto ontológico del cuerpo no significa que la respuesta, si hay alguna, pueda acomodarse a los términos gramaticales que aguardan esa respuesta. En este caso, la formulación de la pregunta no comporta su posibilidad de respuesta en los mismos términos en que se presenta. El cuerpo escapa a los términos de la pregunta a partir de los cuales este se aborda. E incluso hacer una afirmación como esta, que pone al «cuerpo» como sujeto nominal de la frase, precisamente domestica aquello a lo que pretende dar rienda suelta. De hecho, la misma gramática expone los límites de su propia idea de mímesis, afirmando una realidad que necesariamente está distorsionada por los términos de la afirmación, una realidad que solo puede aparecer, por así decirlo, a partir de la distorsión.[10]

Quizá Descartes llegue a este punto de manera involuntaria al proceder al desmembramiento de su cuerpo a lo largo de la tercera meditación. Debemos apresurarnos a decir que este «desmembramiento» es una mera figuración, pero quizá, como sugiere Paul de Man en otro contexto, establece los límites de la figuración: sus límites inquietantes.[11] En referencia a Kant, de Man apunta que las partes del cuerpo no son figurativas ni literarias, sino materiales, sugiriendo así que la materialidad fija los límites del conocimiento. Según su punto de vista, el único modo de expresar esa materialidad es precisamente a través de la catacresis —que es justo lo que hace de Man—, es decir, a través de una figura.

Así pues ¿se puede representar el cuerpo o no? Yo diría que depende

cómo se aborde la cuestión de la figuración. Si el cuerpo de Descartes no está desmembrado literalmente, a pesar de que se presente como una consecuencia del lenguaje, ¿en qué sentido está desmembrado? Y si el desmembramiento no es sino un signo de una materialidad prefigurativa, entonces la materialidad se ha convertido en un tropo a través del ejemplo que pretende ilustrar su no convertibilidad. El cuerpo, pues, no implica la destrucción de la figuración solo por el hecho de que una figura pueda funcionar como sustitución de aquello que es fundamentalmente irrecuperable en ella o por la propia figura.[12] Tal figura no es, sin embargo, menos una figura que una mimésis, y una figura no necesita ser mimética para sostener su estatus figurativo.

No cabe duda que la cuestión final debe tener en cuenta esta curiosa operación de separar las extremidades del cuerpo, esta escena repetida de la castración, aquella que Descartes representa a partir de la gramática que condiciona la pregunta que plantea sobre su cuerpo, en la cual él ya está separado de aquello que pone en cuestión, una separación a nivel gramatical que prepara la propia pregunta filosófica, en la que la mano que escribe sobre la duda y la mano sobre la que se duda (¿es mía?) es al mismo tiempo la mano que queda atrás a medida que emerge la escritura o, más bien, su efecto desmembrador.[13]

No cabe duda de que hay una mano que escribe el texto de Descartes, una mano figurada en ese texto que aparece alejada de aquel que mira por encima de ella y pregunta por su realidad. La mano queda espectralizada reflexivamente a lo largo de la escritura que lleva a cabo. Anula su realidad justo en el momento en el que actúa, o más bien queda anulada precisamente por las huellas del acto de escritura que lleva a cabo. Si el cuerpo es aquello que inaugura el proceso de su propia espectralización a través de la escritura, entonces está y a la vez no está determinado por el discurso que genera. Si existe una materialidad del cuerpo que escapa a las figuras que condiciona y que lo corroen y acosan, entonces este cuerpo no es ni una superficie ni una sustancia, sino la ocasión lingüística de la separación del cuerpo de sí mismo, que elude su captura a partir de la figura que fuerza.

Descartes escribe: «Aunque no pueda evitar los errores por aquel primer modo que depende de una percepción evidente de todas las cosas sobre las que hay que deliberar, puedo sin embargo evitarlos de otra manera, que solo depende de que recuerde que debo abstenerme de juzgar siempre que no esté seguro de la verdad de la cosa; pues, aunque experimente que hay en mí una debilidad tal que no

puedo estar siempre atento a uno y el mismo conocimiento, puedo, sin embargo, mediante una atenta y muy reiterada meditación, lograr acordarme de ello cada vez que sea necesario, y adquirir así cierto hábito para no equivocarme». R. Descartes, *op*. *cit*., p. 56.

Ibíd., p. 25. «Je feindrais en effet, si j'imaginais être quelque chose, puisque imaginer n'est autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle».

Ibíd. p. 16.

R. Descartes, *Meditaciones y otros texto*s, Madrid, Gredos, 1997, pp. 15 y 16.

Ibíd., pp. 24 y 25. En la edición francesa habla de «feintes et inventée par l'imagination», y esta noción de «invención» se traduce del latín: *effingo*. El conocimiento de uno mismo no depende de lo que se finge o se inventa, pero el término latino que Descartes emplea para esto último, *effingo*, siembra dudas sobre el rechazo que presenta.

Ibíd.

Charles Shephardson, Debra Keates y Katherine Rudolph tienen trabajos excelentes sobre la relación entre lenguaje y materialidad en la diferencia sexual.

«Il me fallait entreprendre serieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues... me défaire de toutes les opinions». El texto se publicó originalmente en latín en 1641, en Francia, a pesar de que en ese momento Descartes estaba viviendo en Holanda. Por lo visto, Descartes tenía motivos para que los ministros holandeses leyeran el texto, así que un amigo supervisó su publicación en Francia. Sin embargo, al año siguiente, en 1642, apareció en Ámsterdam, y la segunda edición incluye objeciones y las respuestas. En general, esta segunda edición se conoce como la versión Adam y Tannery, y fue la que se tomó para las traducciones francesas. Duc de Luynes realizó una de ellas ese mismo año, y recibió la aprobación de Descartes, lo que significa que fue sometida a varias correcciones y revisiones. Apareció en 1647. Así pues, podemos pensar que Descartes aprobó el texto francés, y en algunos puntos escribió, pero en cualquier caso se trata de un texto que Descartes quiso firmar. Casi todas las versiones inglesas son una traducción de la segunda versión de las *Meditaciones*. Descartes recibió dos traducciones para su aprobación, la de Duc de Luynes y otra de Clerselier; escogió la traducción de las *Meditaciones* del primero y la de las «objeciones y réplicas» del segundo. En 1661, Clerselier volvió a publicar su traducción, introduciendo correcciones y sin tomar como referencia la traducción de Duc de Luynes que Descartes ya había aprobado. Muchas de las ediciones críticas consideran que se trata de una traducción más exacta y literal, y la usaron como texto primario. Algunos se quejan de que Duc de Luynes hace una traducción demasiado liberal que carece de la exactitud de Descartes. De ahí que hayan buscado excusas que llevaran a Descartes a aceptarla: educación, política y cosas por el estilo.

Es interesante, y no sin razón, que en el ensayo de de Man «Phenomenality and Materiality in Kant» vuelvan a aparecer miembros suspendidos e inescrutables, sugiriendo una relación metonímica con el problema que plantea Descartes. Para de Man, en la tercera crítica, el cuerpo se entiende, si debemos emplear este término, como previo a la figuración y al conocimiento. En Descartes, emerge como un tipo particular de figura, que suspende el estatuto ontológico del término y por eso pone en juego la cuestión de la posibilidad de separar la materialidad de la figuración, una distinción que en ocasiones de Man intenta presentar tanto como absoluta como posible.

Este ensayo se presentó por primera vez en una conferencia a la que fui invitada en los Encuentros de la Asociación Americana de Filosofía en diciembre de 1997, en Filadelfia. Se presentó de nuevo en la conferencia «Culture and Materiality», en la Universidad de California en Davis, en abril de 1998 y luego fue revisado para publicarse en *Qui Parle*.

En este sentido, sería de utilidad consultar el estatuto de la alegoría en Walter Benjamin para tal aproximación a la figura.

Para una discusión sobre el desmembramiento y los límites de la figuración, véase P. de Man, «Materiality and Phenomenality in Kant», en *Aesthetic Ideology*, Minneapolis, University of

Minnesota Press, 1997.
Véase J. Goldberg, *Writing Matter*: *From the Hands of the English Renaissance*, Stanford, Stanford University Press, 1990.
Esta perspectiva corresponde a la visión de Lacan del estadio del espejo como lo que permite una versión especular del cuerpo bajo la condición de la distorsión.

Merleau-Ponty y el tacto de Malebranche

La recepción inglesa de la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty se centra sobre todo en dos textos: *Fenomenología de la percepción* y el póstumo *Lo visible y lo invisible*. En el primero, se interroga por el cuerpo como un lugar de movilidad y espacialidad, argumentando que estos modos de relación con el mundo, fundamentalmente corporales, delimitan y estructuran la intencionalidad de la conciencia. En su último trabajo, la doctrina de la intencionalidad queda desplazada por un concepto de la carne que se entiende como una relación de tactilidad que precede y conforma las relaciones intersubjetivas, desorientando de modo necesario el relato del sujeto centrado. La carne no es algo que uno tenga, sino más bien la red en la cual uno vive; no se trata meramente de lo que toco del otro, o de mí mismo, sino de la condición de posibilidad del tacto, una tactilidad que excede cualquier tacto dado y que no puede reducirse a una acción unilateral realizada por un sujeto. La discusión más extendida y controvertida sobre el tacto se desarrolla en el capítulo final de *Lo visible y lo invisible*, «El entrelazo», un texto que, a pesar de haberse publicado póstumamente y estar inacabado en muchos sentidos, sugiere un desafío radical a la concepción de intencionalidad de un sujeto-centrado. Hay algo previo al sujeto, pero este «algo» no debe entenderse según el modelo de la sustancia. La gramática que postularía un ser previo al sujeto se basa en la suposición de que el sujeto ya está formado, que simplemente se ubica tras el ser, de modo que no logra cuestionar la temporalidad que implica su propia representación. Merlau-Ponty se pregunta en su último trabajo, y de hecho es algo que ya había empezado a rastrear una década antes, cómo se forma un sujeto a partir de la tactilidad o, quizá de un modo más preciso, cómo se forma un sujeto a partir de un tacto que no pertenece a ningún sujeto.

No cabe duda de que hablar de un tacto fundador es una idea romántica y

que, como veremos, cuenta con sus precedentes teológicos. Solo tiene sentido hablar en estos términos si entendemos que ese «tacto» en cuestión no es un acto particular de tocar, sino la condición en virtud de la cual se asume una existencia corporal. Sería un error imaginar la tactilidad como una esfera subterránea de la existencia, autosuficiente o continua a lo largo del tiempo. El concepto de tactilidad se refiere a la condición de posibilidad de tocar y ser tocado, una condición que estructura de modo activo aquello que a la vez hace posible. No podemos ubicar esta condición independientemente, como si existiera en algún lugar previo al margen del intercambio de tactos a los que da lugar. Por otro lado, no se puede reducir a los actos de tacto que condiciona. Entonces, pues, ¿dónde podemos encontrarla? ¿Qué significa que puede nombrarse, pero no encontrarse, es decir, que elude a nuestro tacto, cuando intentamos asirla? ¿Qué tiene el tacto que elude nuestro tacto, que permanece fuera de nuestro alcance?

A continuación, voy a recurrir a las consideraciones de Merleau-Ponty entre los años 1947-1948 sobre la obra de Nicolas Malebranche (1638-1715), en una serie de conferencias transcritas por Jean Deprun bajo el título *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*.[1] Malebranche fue un filósofo especulativo y teológico cuyo trabajo sobre metafísica y ética se publicó a finales del siglo XVII. Su obra ejerció una gran influencia en el obispo Berkeley, y en muchos sentidos fue considerada una respuesta contundente a Descartes, con la que pretendía mostrar la base teológica e inteligible de cualquier representación de la conciencia y la sensibilidad. Malebranche adoptó una perspectiva cartesiana de la naturaleza, pero intentó corregir la comprensión de Descartes de la mente, argumentando que el orden de la inteligibilidad ideal se revela a través de la experiencia sensible. Mientras que uno puede tener una idea «clara y distinta» de verdades a priori, como en las matemáticas, no es posible alcanzar tal claridad y distinción respecto a uno mismo, tomado como un *sentiment intérieur*. Frente al argumento de Descartes en las *Meditaciones*, según el cual la introspección es el método para discernir las verdades de la experiencia, Malebranche planteó una aproximación más experimental que intuitiva en relación a la idea de nuestro propio ser. Adquirimos tal sentido de nosotros mismos a través del tiempo y siempre con cierto grado de confusión e imperfección. Este *sentiment intérieur* se ocasiona a partir de un orden divino que, hablando con rigor, no puede

sentirse; deriva de un orden que permanece opaco e irrecuperable. Malebranche aceptó el postulado de Descartes que reza «pienso, luego existo», pero lo hizo por razones distintas a las que este argumenta. Según Malebranche, la proposición no puede considerarse una inferencia directa, sino una manifestación de la «palabra» divina que se hace presente en la propia experiencia. Y a pesar de que Malebranche separa el pensamiento «puro» de Dios de sus manifestaciones sensibles, no existe ninguna manifestación sensible que no se derive de Dios y que, en algún punto, no indique una presencia y actividad divina. (Solo una pasividad absoluta y final desmentiría la demostración de lo divino).

Aunque en *Acerca de la investigación de la verdad* Malebranche deja claro que saber lo que uno siente no es lo mismo que saber lo que uno es,[2] también apunta que la sensación ofrece una demostración de Dios, precisamente porque no puede, por sí misma, ser la causa de lo que uno siente. Esa causa procede de otro lugar, y no hay ningún ser apartado e independiente que sea su propia causa.[3] Aunque la experiencia sensible no nos proporcione un conocimiento adecuado de nosotros mismos o del orden a partir del cual fuimos creados (y que puede llevarnos por el mal camino), sin embargo, apunta a ese orden en virtud de su carácter enigmático y parcial. Hemos sido creados por Dios, pero no estamos absolutamente determinados por Él: nuestras acciones se presentan como «ocasiones» a partir de las cuales la manera en que actuamos (movidos por lo divino) se transforma (o no logra transformarse) en nuestra propia acción ética. La vida moral mantiene una estrecha relación *(rapport)* con lo divino e intenta establecer un modo de conducta humana paralelo a la acción divina que motiva nuestra conducta.[4]

Por más que no fuera un filósofo sistemático, Malebranche ofreció una respuesta especulativa al cartesianismo, haciendo una adaptación de san Agustín para sus propios fines y dedicándose a un empirismo fundado, paradójicamente, en premisas teológicas. Los sentimientos del alma no podían desestimarse como contaminaciones corpóreas, sino que debían reconsiderarse como experiencias creadas que, en su propio movimiento, ofrecen alguna indicación —a partir de la presunción del paralelismo— de la creación divina. Así, Malebranche puso en duda la distinción cartesiana entre cuerpo y alma, argumentando no solo que la capacidad de sentir se inicia con un acto de «gracia», sino que la conciencia misma mantiene una

conexión referencial con un orden espiritual definido por la actividad incesante de la autoencarnación.

La reflexión de Merleau-Ponty en estas conferencias versa sobre Malebranche, Maine de Biran y Henri Bergson, y reconsidera la relación del cuerpo con el pensamiento en cada instancia, a la vez que elabora los contornos de una psicología prospectiva filosófica que insiste en la centralidad del cuerpo para el acto de conocimiento y en los límites impuestos por el propio cuerpo al autoconocimiento. Las notas de estas conferencias aparecieron en forma de libro en Francia en 1978, aunque en inglés no se publicaron hasta 2001. Una de las razones, según las conjeturas de los editores de la versión inglesa, es que no se trata de las palabras del propio Merleau-Ponty, a pesar de que en muchos casos nos encontremos ante citas textuales.[5] Además, Merleau-Ponty ofrece una *explication du texte*, pero ¿no está brindando su propia interpretación de la importancia de estos pensadores para su pensamiento? Yo sugeriría que está haciendo ambas cosas, extrayendo recursos de la tradición que explica y, al hacerlo, revelando su propia relación con la tradición de la teología sensible. En un primer momento puede que no parezca fácil reconciliar el enfoque de la corporeización, a menudo concebido como un antídoto frente a las formas de idealismo religioso que postulan un «alma» separable, con los trabajos teológicos de Malebranche.

En su ensayo «Por doquier y en ninguna parte»[6], Merleau-Ponty define a Malebranche como un precursor de la filosofía del siglo XX, destacando que el influyente Léon Brunschvieg entendió que este, entre otros, había establecido «la posibilidad de una filosofía que constate la discordancia de la existencia y la idea, y por consiguiente su propia insuficiencia». Merleau-Ponty compara esto con el análisis de Maurice Blondel, «para quien la filosofía *era* el pensamiento que se da cuenta que no puede "cerrar", que localiza y palpa en nosotros y fuera de nosotros una realidad cuya fuente no es la conciencia filosófica».[7] Al elaborar el legado de la filosofía cristiana para la filosofía contemporánea, Merleau-Ponty libera a la doctrina de tener que demostrar su promesa según su propia perspectiva: «Ese pensamiento no mantiene sus "esencias" tal cual para la medida de todas las cosas, como quiera que no cree tanto en esencias como en nudos de significados *[noeuds de significations]* que se harán y se desharán de otro modo en una nueva red del saber y de la experiencia».[8] Merleau-Ponty deja claro que Malebranche

no solo muestra el modo en que el orden religioso, el orden de inteligibilidad, o el «Mundo divino» se cruza con la experiencia vivida, es decir, con los propios sentidos, sino que también entiende al sujeto humano como el lugar de esta intersección de relevancia ética. «Si realmente el hombre se apoya en los dos órdenes, su conexión se realiza también en él, y él debe saber algo de ella. […] Tal es, en nuestra opinión, el significado de la filosofía de Malebranche. El hombre no puede ser por una parte "autómata espiritual", y por otra parte el sujeto religioso que recibe la luz sobrenatural. En su entendimiento, vuelven a encontrarse las estructuras y las discontinuidades de la vida religiosa». Y prosigue: «Somos nuestra alma, pero no tenemos la idea de ella; solo tenemos con ella el oscuro contacto del sentimiento *(le contact obscur du sentiment)*». En este sentido, escribe que «la menor percepción sensible es, pues, una "revelación natural"».[9] Lo divino no aparece como sí mismo en lo sensible, ni puede decirse que lo sensible «participe» de lo divino, como en la noción platónica de *mathesis*. Más bien, existe cierta división o discordancia *(un divage transversal)* que tiene lugar en la percepción sensorial, de modo que su origen divino se siente oscuramente, incluso si no puede ser aprehendido.

> Esa discordancia misma es la que sería preciso tomar como tema si se quiere hacer una filosofía cristiana; en ella sería preciso buscar la articulación de la fe y la razón. En lo cual nos alejaríamos *(s'éloignerait)* de Malebranche, pero también nos inspiraríamos en él: pues si él comunica a la religión algo de la luz racional, las identifica en último término en un solo universo de pensamiento, si extiende a la religión la positividad del entendimiento, también anuncia la entrada en nuestro ser racional de los trastornos religiosos; introduce en él el paradójico pensamiento de una locura que es sabiduría, de un escándalo que es paz, de un don que es ganancia.[10]

Si bien el papel de Malebranche en el pensamiento de Merleau-Ponty de entrada nos despierta cierto escepticismo que nos impide considerar la utilidad de estas conferencias, la duda se disipa bastante rápido, diría yo, cuando se entiende el alcance de la pretensión de Malebranche de fundar la teología en una nueva concepción del cuerpo y, en particular, en la función fundadora y formativa del tacto. De hecho, Malebranche ofrece a Merleau-Ponty la oportunidad de considerar la manera en que el cuerpo, en su impresionabilidad, presupone a priori un conjunto de impresiones que actúan sobre el cuerpo y constituyen una base para la conciencia, la sensación, la cognición y los principios de la propia acción. Es importante destacar que estas impresiones son táctiles, lo que sugiere que solo a

condición de que un cuerpo esté ya expuesto a algo distinto de sí mismo, a algo que pueda afectarlo, es posible que emerja un yo sensible.

Me estoy apresurando al hablar de un «yo» en este sentido: según Malebranche, hay una impresionabilidad o receptividad primaria que constituye las condiciones de la experiencia, de modo que hablando estrictamente no se experimenta un tacto primero, sino que un tacto primero inaugura la experiencia. Esto hace del «tacto» una noción especulativa, sin duda, sin poder verificarse basándose en fundamentos empíricos, es decir, fundamentos de una «experiencia» ya cognoscible. En otro sentido, sin embargo, el tacto reabre el dominio de la especulación como una condición previa necesaria para la teorización de la corporeización y la tactilidad. Este punto cobra otro sentido si consideramos que la tactilidad de donde surgen el tocar y el ser tocado no puede distinguirse como una sustancia ontológica distinta. Otra manera de entenderlo pasa por decir simplemente que el tacto recurre a algo que no puede ser conocido por completo o comandado. Esa condición elusiva de su propia emergencia sigue conformando cada tacto como su inefabilidad constitutiva. De hecho, el tacto —no entendido como el mero tocar o ser tocado— no solo es la condición motivadora de la sensibilidad, sino que permanece como principio activo que motiva el sentir y el conocer. Aquello que queda modelado en un principio como impresión corpórea resulta ser la condición para el conocimiento cognitivo y, en este sentido, el cuerpo pasa a animar al alma.

Déjenme citar una frase de Malebranche que resulta crucial para la propia reflexión de Merleau-Ponty sobre la unidad del cuerpo y el alma. Malebranche escribe: «Es necesario que yo no me sienta más que en mí mismo cuando se me toca».[11] Merleau-Ponty cita estas palabras para mostrar que el «yo» solo surge, por consiguiente, al tacto, manifestando una primacía de la experiencia del tacto en la formación del propio sentimiento. La afirmación de Malebranche, a pesar de su simplicidad y, de hecho, su belleza, es bastante apabullante y significativa. En primer lugar, postula los orígenes de cómo comienzo a sentir, de lo que llego a sentir, y de la propia sensibilidad. Malebranche sostiene que el «yo» que soy es un yo que siente. A pesar de que no afirma que no haya un «yo» previo al sentimiento o al margen del sentimiento, de su argumento a favor de la unidad del alma y el cuerpo se sigue que el sentimiento, provocado por el tacto, da inicio al «yo», o más bien instituye su autorrepresentación. Al fin y al cabo,

Merleau-Ponty está citando un relato autobiográfico de Malebranche, que da lugar a la pregunta por las condiciones bajo las cuales el «yo» es capaz relatar aquello que siente. Nos vemos impelidos a preguntar una cuestión aún más fundamental: ¿el sentimiento es la condición para que aparezca por primera vez el relato del yo en el lenguaje? En esta cita, que está en primera persona, el sentimiento no se muestra al margen del relato del sentimiento, lo que sugiere que el sentimiento toma forma a partir de la exposición autobiográfica. El «yo» no es un mero sí mismo que llega antes al ser que al lenguaje, sino que es designado primariamente, en la cita remitida, como un acto de autorreferencia en el lenguaje, una autorreferencia que no solo es provocada por el afecto, sino que anima al afecto en tal acto.

Si el «yo» únicamente siente a condición de ser tocado, y si el sentir es lo que inaugura mi capacidad para relatarme a mí mismo, entonces parecería seguirse que el sentimiento se hace mío como una posibilidad lingüística inequívoca. Pero si el sentimiento se hace mío a condición de un relato autobiográfico en el lenguaje, y si el sentimiento se deriva de un tacto que no es mío, entonces yo me baso, estoy animado por un tacto que solo puedo conocer a condición de que esconda esa impresión primaria al dar cuenta de mí mismo. «Es necesario que yo no me sienta más que en mí mismo cuando se me toca», otorga una forma gramatical a una imposibilidad gramatical en tanto que el tacto precede a la posibilidad del relato de mí mismo, se presenta como su condición, y constituye aquello para lo que no puedo dar un relato adecuado o completo.

Si no puede haber un «yo» sin sentimiento, sin sensibilidad, y si el «yo» que habla de sus sentimientos es a la vez el yo que siente, entonces el sentimiento será una parte del «yo» inteligible, una parte de aquello que el «yo» puede y hace inteligible de sí mismo. De hecho, la cita que nos brinda Merleau-Ponty es un ejemplo del «yo» intentando hacerse inteligible a sí mismo, considerando los requisitos previos de su propia posibilidad, y comunicándolo en el lenguaje a una audiencia que, presumiblemente, comparte estos requisitos previos. Pero ¿cómo podríamos saber que compartimos estos requisitos previos? El «nosotros» parece quedar descartado de la escena, y en su lugar atendemos a otra autorrepresentación y habitamos a distancia el «yo» vicariamente. Por otro lado, la declaración es un llamado que plantea un reto a Descartes y, de hecho, a la idea de que el «yo», el que habla y sabe, está compuesto por una sustancia pensante que

es, en rigor, distinta de toda extensión corpórea; *res cogitans* más que *res extensa*.

Pero Malebranche *no* dice «Es necesario que yo no me sienta más que en mí mismo cuando se me toca y lo mismo sucede contigo». Está limitado por una forma autobiográfica que a la vez es una cita, una cita de Descartes, que pretende exponer la imposibilidad de la propia posición de Descartes. En algún punto, esta cita de gran carga autobiográfica se plantea una mentira a sí misma porque es la historia de alguien que habla, y a la vez, con un giro, la historia de alguien más. En Descartes hay un peligro de solipsismo, puesto que no sabemos si hay un «tú» en escena. No cabe duda de que «Pienso, luego existo» no es lo mismo que «Es necesario que yo no me sienta más que en mí mismo cuando se me toca». Sin embargo, en ningún caso sabemos a quién va dirigida la afirmación o si yo soy capaz de exponer lo que la otra persona siente, piensa o es.

¿Puedo hablar de algo que no sea mío, que no sea mío por ser mi sentimiento? Podríamos decir que el principio de esta frase supone un escándalo, cierto reto, al unir el «yo» con el sentimiento, al afirmarse el «yo» como ser que siente. Y no se trata de que el «yo» sienta en ocasiones. No, más bien se trata de que sea lo que sea el «yo», es un ser que siente. De modo que el «yo» no está hablando sobre tal o cual sentimiento aislado, sino afirmándose a sí mismo bajo la condición de sentir, lo que equivale a decir que el sentimiento condiciona el «yo», y que no puede haber ningún «yo» sin sentimiento. A pesar de que hay un tacto que no es mío, no está claro si este procede de alguien que es distinto a mí. Parece que no. Según Malebranche, el tacto no viene dado por otro sí mismo, de modo que nos lleva a preguntarnos: ¿dónde está el otro? Si el tacto de Dios me anima, entonces ¿solo soy animado en relación a un origen irrecuperable e inefable?

Si solo puedo sentir lo que me toca, eso significa que existe una restricción respecto a lo que puedo sentir. Se siguen muchas consecuencias de esta afirmación: no puedo sentir si no hay algo que me toca, y lo único que puedo sentir es lo que me toca. Debo ser tocado para sentir, y si no soy tocado, entonces no sentiré. Si no voy a sentir, entonces no hay modo de relatar lo que siento, hay un autorrelato, dado que el sentimiento es lo que anima mi ingreso en la autorrepresentación lingüística. A pesar de que Malebranche no hace esta afirmación explícitamente, se trata de un acto

que, sin embargo, escenifica para nosotros, al (a) afirmar la primacía del sentimiento para lo que yo soy y (b) representar el relato autobiográfico como una consecuencia de la primacía del sentimiento. Si no hay un «yo» más allá del sentimiento, y si el «yo» se presenta ofreciendo un relato de sus sentimientos, entonces el *«yo» narrativo se convierte en el punto de transmisión a través del cual el «yo» animado pone en obra una construcción autobiográfica*. Porque el «yo» es el que puede sentir y siente, y si no hay un tocar no hay un «yo» que sienta, y eso significa que no hay un «yo», entendido como el efecto animado de sentir y como el sujeto de un relato autobiográfico. El hecho de ser tocado supone, sin duda, someterse a algo que viene de fuera, de modo que yo, fundamentalmente, soy ocasionado por algo que está fuera de mí, que yo experimento, y este experimentar designa cierta pasividad, la cual no debe entenderse como lo contrario de la «actividad». El experimentar este tocar significa que existe cierta apertura hacia el exterior que pospone la plausibilidad de cualquier reclamo de autoidentidad. El «yo» es ocasionado por la alteridad, y esta ocasión persiste como su estructura necesaria y animada. De hecho, si existe la autorrepresentación, si acaso digo «yo» en el lenguaje, entonces esta referencia autobiográfica ha sido habilitada desde algún otro lugar, se ha sometido a lo que no es ella misma. De este sometimiento, surge un «yo».

Indiquemos también, sin embargo, que la frase implica que yo solo puedo sentir aquello que me toca, lo cual significa que no puedo sentir ninguna otra cosa. No siento nada salvo aquello que me toca. Mi sentimiento es provocado, ocasionado, inaugurado por su objeto, y el sentimiento será, de modo fundamental, en relación con ese objeto, estructurado por ese objeto o, en términos fenomenológicos, estructurado pasivamente en una relación intencional con ese objeto. Yo no constituyo ese objeto con mis sentimientos, sino mi capacidad de sentir y, de hecho, mi capacidad para anunciarme a mí mismo como un «yo», y la capacidad de actuar, en este sentido, solo se sigue de este sometimiento más fundamental, este ser tocado por algo, por alguien. Pareciera que también se siguiese que si no puedo ser tocado, entonces no habría objeto, ningún lugar, ningún afuera, y yo me convertiría en indecible ante la ausencia del tocar. Si no puedo ser tocado, entonces no hay sentimiento, y sin sentimiento no hay «yo»; el yo se convierte en indecible, algo indecible para sí mismo, indecible para los

demás. Si el tacto da lugar al sentimiento que anima a la autorrepresentación, y si la autorrepresentación nunca puede ofrecer un relato completo o adecuado de aquello que la anima, entonces todo relato de mí mismo que pueda ofrecer siempre estará marcado por la opacidad. Pero si no hay tacto, entonces no hay relato. Esta quizá sea la diferencia entre un relato parcial, ocasionado por el tacto, y una indescriptibilidad radical, si no una afasia, ocasionada por una destitución primaria.

¿Qué podemos concluir hasta el momento? Pues que hay una emergencia del «yo», cierta constitución pasiva desde afuera, y que el «yo» nace a partir de un sentimiento, de la sensibilidad, y que esta sensibilidad es referencial; se refiere, aunque sea indirectamente, a un afuera que la induce. Esta sería una pasividad previa a la emergencia del «yo», una relación que, hablando en sentido estricto, resulta inenarrable para el «yo», que puede comenzar a contar su historia solo después de la inauguración que ha tenido lugar. Pero ¿se puede entender esta «pasividad», o esta frase, y la inflexión gramatical que usamos, ser tocado, como una ficción impuesta retroactivamente sobre una condición que, por así decirlo, más que activa o pasiva, no conoce, ni puede conocer estar distinción?

Si tenemos en cuenta que, según Merleau-Ponty, en su último escrito, «El entrelazo», no habría ninguna disposición de ser tocado que no fuera a su vez un tocar, que ambas están implicadas la una en la otra, constituyendo los *entrelacs* de la propia carne, ¿cómo debemos entender la consideración, doce años posterior, de la condición constitutiva del «yo»? Si el ser tocado precede y condiciona la emergencia del «yo», entonces no hay un «yo» que sea tocado; no, habría algo previo al «yo», un estado en el que lo tocado y el tocar se oscurecen el uno al otro, sin ser reducibles el uno al otro, en el que la distinción se hace casi imposible, pero donde esta última todavía se sostiene y donde esta oscuridad, inenarrable, constituye la prehistoria inenarrable del sujeto. Si el tacto no solo actúa sobre el «yo», sino que anima a ese «yo», proporcionando la condición para su propia sensibilidad y el comienzo de la acción, entonces se sigue que el «yo» no es exclusivamente pasivo ni absolutamente activo en relación a ese tocar. Podemos ver que desde la formación del sujeto el actuar sobre algo y el actuar ya están entrelazados. Es más, esta condición en la que pasiva y activa se confunden, una condición —en términos más precisos— en la que ambas todavía no se han desarticulado, es posible por medio de una

exterioridad que anima. No se trata de un estado autosuficiente del sujeto, sino de un estado inducido por algo previo y externo. Esto significa que este sentimiento que se sigue de ser tocado es implícitamente referencial, una situación que, a su vez, se convierte en la base para el enunciado que afirma que el conocimiento se entiende como una dimensión incipiente de sentir.

En la lectura que Merleau-Ponty hace de Malebranche, la sensibilidad no solo precondiciona el conocimiento, sino que cobra su certeza del exterior en el mismo momento en que siente. Esta sensibilidad está al comienzo de su desconocimiento sobre sí mismo; su origen en la pasividad del tocar no es cognoscible. Si siento, tiene que haber un exterior y algo previo a mi sentir. Mi sentimiento no es algo meramente dado; viene dado desde algún otro lugar. La experiencia espacial y temporal se sigue efectivamente del tacto, es inducida por el tacto en retrospectiva, como condición que la anima. Si siento, entonces he sido tocado, y he sido tocado por algo externo a mí mismo. Por lo tanto, si siento, me remito a un exterior, pero no sé exactamente a qué me estoy refiriendo. Malebranche sostiene, frente a Descartes, que «no hay nada más seguro que el sentimiento íntimo para demostrar que una cosa es»,[12] pero en ningún caso el sentimiento es capaz de proveer de un fundamento a la existencia de una cosa; atestigua de una existencia que llega al ser desde otro lugar, una alteridad constitutiva. Eso que Malebranche denomina «sentimiento es el único que puede revelarnos toda una dimensión de la vida divina; esa vida profunda solo es accesible por la gracia».[13] Vemos que la gracia, comprendida como el momento en que uno es tocado por Dios y como la ruptura que ese tocar supone, nos revela la vida divina, entendiéndose —si «entender» es el verbo—, como una interrupción de la comprensión, una interrupción repentina de nuestro tiempo y nuestra perspectiva por parte de otro. Si permaneciéramos dentro de los términos del relato temporal que Malebranche nos ofrece, sin embargo, nos veríamos impelidos a decir que la ruptura, o la interrupción, es inaugural; no interviene sobre un terreno preconstituido, sino que establece el terreno de la experiencia a través de una inauguración traumática, es decir, en la forma de una ruptura, una discordancia o una escisión de las temporalidades.

La desorientación propia de la perspectiva humana, sin embargo, no es meramente ocasional. Se da siempre en todo pensamiento. Merleau-Ponty parafrasea a Malebranche: «La idea no es inteligible en sí. Es

“representativa de...”, “remite a...”».[14] Así pues, toda idea nace, por así decirlo, a partir de y en relación a una alteridad animada. Malebranche, según Merleau-Ponty, anticipa de este modo la doctrina husserliana de la intencionalidad, o eso parecería a la luz del lenguaje que Merleau-Ponty emplea para explicar el punto de vista de Malebranche. Mientras que Husserl siempre mantuvo una controversia con el *hulê*, el *problema* del ego y sus objetos, Malebranche parece tener claro, al menos en alguna ocasión, que el cuerpo ofrece la fórmula para las ideas, que el cuerpo no está al margen del tiempo y el espacio, sino que existe en la conciencia, como una «relación secreta», y se muestra, sin lugar a dudas, relacional y referencial. En este sentido, también el cuerpo carga con aquello que supone un enigma para la conciencia y de ahí que exponga la insuficiencia de la conciencia: esta *no* es un término al que se ajuste el cuerpo, sino la forma que toma el cuerpo cuando se hace ideacional.

Como resultado, no podríamos esperar que el «cogito» estuviera separado y pudiera conocerse a sí mismo. De hecho, el *cogito*, tal y como Malebranche lo entiende, tiene tres partes: la primera es autoconocimiento, que es, por definición, oscuro; la segunda es un conocimiento de las ideas visibles de mí mismo, que implica una comprensión de mí mismo como ser corpóreo; y la tercera es el conocimiento de Dios. El conocimiento de Dios existe en mí cuando entiendo la iluminación que Dios proporciona, una iluminación que, por consiguiente, conforma mis ideas, como una «luz», que es un «tocar» de Dios (y, por lo tanto, una sinestesia), que me proporciona mi sensibilidad en general y por ello mi relación con un orden de inteligibilidad. Podríamos vernos tentados a entender que ese tocar es, en gran medida, figural, presentado como luz que emana de una divinidad que, hablando en sentido estricto, no tiene cuerpo. Sin embargo, no queda claro, como veremos, si en este relato el cuerpo es abstraído y representado de modo figural, o si la teología está admitiendo como fundamento un materialismo corpóreo. Si en Malebranche se da una unión del cuerpo y el alma, esta no es una simple conjunción de entidades separadas, sino una dinámica en la que la ideación se sigue de la impresionabilidad táctil; en este sentido, estamos trabajando con un empirismo teológico muy particular.

A pesar de que la ideación se sigue del cuerpo, la experiencia corpórea no es primaria. Está animada por algo que no se puede recuperar

completamente por medio del pensamiento reflexivo. Cuando Malebranche subraya que «yo no soy para mí mismo mi propia luz»[15] y se refiere a una «razón creada», entiende el «yo» necesariamente como derivativo, despojado fundamentalmente de la posibilidad de ser a partir de su propio fundamento. Pienso, pero el referente de mi idea trasciende la idea que tengo, porque mi idea nunca es autosuficiente. Mi idea se deriva de, e implícitamente se refiere a, lo que me ha sido dado. Tengo ideas que no se me presentan como meros dones, sino como milagros, acontecimientos que no puedo relatar enteramente, y menos aún a partir de la causalidad. Merleau-Ponty entiende que Malebranche está ofreciendo una teoría de un autoconocimiento oscuro y, aunque oscuro, no por ello ilegítimo. Es oscuro precisamente porque no puedo aprehender el alma que soy a partir de una idea que pueda tener de ella. «Puedo construir una "pseudoidea" del alma a partir de la de extensión».[16] La extensión no se refiere, de modo transparente, al tipo de ser que yo soy. No se trata de un concepto metafísico que se corresponda con la realidad, sino de una metáfora errante necesaria que pretende capturar en términos conceptuales aquello que resiste a la propia conceptualización. En palabras de Merleau-Ponty: «El alma seguirá estando hasta el final indeterminada, y la idea que tenemos de ella seguirá siendo un pensamiento a medias».[17] No puedo tener una relación transparente de conocimiento con el alma: se revela parcialmente, o se oscurece, precisamente porque sus orígenes se encuentran en otro lugar.

¿Qué relación se establece entre esta metáfora errante, este medio pensamiento, y la oscuridad que acompaña a la oscuridad originaria del tocar? Según Merleau-Ponty, Malebranche hace un esfuerzo para adentrarse deliberadamente en la *philosophie l'irréfléchi*, una filosofía de lo irreflexivo, para la que no existe reflexión posible. Merleau-Ponty escribe:

> Lo natural es que yo esté orientado hacia el mundo, ignorante de mí mismo. Solo por experiencia sé que puedo pensar el pasado; mi memoria no la conozco porque capte directamente una operación suya. Mi referencia al pasado no es obra mía. La obtengo; en otros términos, ciertos recuerdos me son dados. Por tanto, no soy un espíritu que domine y despliegue el tiempo, sino un espíritu que dispone de algunos poderes cuya naturaleza desconoce. Nunca sé cuál es mi valor, si soy justo o injusto. Así que hay un aspecto por el que soy verdaderamente dado a mí mismo, y no a mi propio principio.[18]

Si soy dado a mí mismo, pero no soy mi propio principio, ¿cómo puedo

pensar, si acaso es posible, este estar dado? Tal como hemos dicho, hay un darse que nunca podrá ser aprehendido por una idea o principio, puesto que es un estar dado inenarrable y no conceptualizable (en este sentido, *irréfléchi*), al que intentaré referirme con ayuda de aquello que Merleau-Ponty denomina *entrelacs* o «el entrelazo», aunque cada palabra será ahuyentada, indiferente, de aquello que busca nombrar.

¿Qué pretende Merleau-Ponty con su lectura y relectura de esta teología especulativa del siglo XVII? El último trabajo de Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, terriblemente provocativo, contiene alguno de sus escritos más bellos, los cuales no solo versan sobre la visión y el tacto, sino que intentan, con un ritmo y una franqueza propios, adaptar el lenguaje a los moldes de la relación que quiere describir. Yo me arriesgaría a decir que este capítulo es la obra más importante para la mayoría de feministas, no solo porque anticipa aquello que Luce Irigaray hará cuando se imagine dos labios tocándose (*deux lèvres* que, de hecho, Merleau-Ponty introduce previamente de modo explícito en el primer capítulo, aunque en la traducción inglesa se pierden trágicamente), sino también porque intenta, en cierto modo, ofrecer una alternativa a la erótica del mero dominio. Hace del pensamiento algo pasional, porque supera, con su lenguaje y su argumentación, la distinción entre un sujeto que ve y un sujeto que es visto, un sujeto que toca y un sujeto que es tocado. Sin embargo, no supera la distinción derrumbándola. No se trata de que todo el mundo esté involucrado en el mismo acto o que no exista la dinámica o la diferencia. No, y que se confunda la distinción entre activo y pasivo, sin ser negada en nombre de la identidad.

Este último proyecto de Merleau-Ponty data de 1959, dos años antes de su muerte, y nos sirve para ver qué estaba tratando de entender más de diez años antes cuando pronunció sus conferencias sobre la teología especulativa de Malebranche. Permítanme apuntar aquello que está en juego en este punto, para que no se malinterprete mi propósito. Una de sus contribuciones filosóficas pasa por afirmar que el modelo sartreano del tacto o la mirada depende de una relación indefinible entre sujeto y objeto, y ofrece una alternativa que muestra el modo en que los actos de mirar y ser mirado, tocar y ser tocado, reculan el uno frente al otro, se implican el uno al otro, se relacionan quiásmicamente el uno al otro. Se trata de una contribución brillante, por la que Merleau-Ponty ha sido muy reconocido. Sin embargo,

otra de las contribuciones filosóficas, atribuida a Malebranche, es la afirmación de que todo conocimiento es sensible y que esa sensibilidad tiene su dignidad referencial, que es, por así decirlo, un modo de conocimiento, que transmite lo inteligible. Afirmar que la sensibilidad es el fundamento de todo conocimiento, por lo tanto, es una declaración contundente de gran importancia. Ambas contribuciones remiten a un sujeto cognoscente, con un punto de partida epistemológico, con un «yo» que está establecido y cuyos modos de conocer y sentir y tocar están en cuestión. ¿Cómo pueden describirse y volverse a describir? ¿Cómo se les puede conceder una dignidad filosófica aún mayor a la que ya habían gozado? En las conferencias de Malebranche está teniendo lugar un movimiento distinto, yo diría que más fundamental, puesto que en estas la tarea *no es suministrar un relato de la sensibilidad como fundamento del conocimiento*, sino investigar el punto de partida de la sensibilidad misma, la oscuridad y la precedencia de su condición animadora. Así pues, la cuestión no es cómo concebir la sensibilidad como punto de partida del conocimiento, sino cómo *concebir, si es posible, el punto de partida de la sensibilidad*. ¿Cómo debemos entender, en caso de que pudiéramos, la emergencia del sujeto sobre la base de un tocar cuya acción no puede conocerse por completo, de un tacto que procede de otro lugar, sin nombre e incognoscible?

Por un lado, para Malebranche, esta es una investigación teológica. No se trata únicamente de que no pueda sentir nada que no me toque, sino de que no puedo amar sin antes ser amado, no puedo ver sin antes ser visto, y de que, fundamentalmente, el acto de mirar y amar son posibles —y coextensivos— al ser mirados y amados. Malebranche escribe en *Acerca de la investigación de la verdad* que «si no viésemos a Dios de alguna manera, no veríamos ninguna cosa, del mismo modo que si no amamos a Dios, es decir, si Dios no imprimiera constantemente sobre nosotros el amor al bien en general, no podríamos amar nada».[19] Así pues, amar a Dios significa que Dios está imprimiendo su amor constantemente sobre nosotros, del mismo modo que el momento en que actuamos coincide con el momento en que nos estamos sometiendo a otro amor, y sin este movimiento doble y simultáneo no puede haber amor. El amor será la confusión de la posición gramatical, cofundando la distinción entre la disposición activa y pasiva. Pero en manos de Merleau-Ponty, Malebranche —es decir, un Malebranche transformado por el tocar de Merleau-Ponty— se transforma en algo más,

algo distinto. Merleau-Ponty se pregunta por las condiciones que animan al sujeto hasta el ser, y a pesar de que en «El entrelazo» Merleau-Ponty escribe sobre el tacto, no está claro si hay una pregunta fundamental por las condiciones animadoras de la ontología humana. ¿Se escondía este pensamiento en el fondo de su escritura? ¿La confusión de la forma verbal activa y pasiva que se sigue de la apertura teológica de la sensibilidad humana en Malebranche no prefigura el quiasmo que resulta fundamental para Merleau-Ponty en su regreso a la cuestión del tacto en su escrito póstumo? La lectura que Merleau-Ponty hace de Malebranche reubica la investigación inacabada que constituye «El entrelazo», su ensayo publicado póstumamente, sugiriendo no solo que esta investigación es una ontología del tacto, sino que presenta el tacto como el nombre de una emergencia aún más fundamental, la emergencia del «yo» sobre la base de ese quiasmo.

Para resumir brevemente, entonces, ¿qué es ese quiasmo? En «El entrelazo», Merleau-Ponty escribe:

> La carne es una noción última, que no es unión o compuesto de dos substancias, sino pensable por sí misma, si hay una relación de lo visible consigo mismo que me atraviesa y me constituye en vidente, ese círculo que yo no hago, que me hace, ese enroscamiento de lo visible sobre lo visible, puede atravesar, animar otros cuerpos del mismo modo que al mío.[20]

Y más adelante, dice: «La carne de la que hablamos no es la materia. Es el enroscamiento de lo visible sobre el cuerpo vidente, de lo tangible sobre el cuerpo tocante, que se evidencia especialmente cuando el cuerpo se ve, se toca viendo y tocando las cosas, de manera que, simultáneamente, *como* tangible, desciende entre ellas».[21]

Vemos que el cuerpo es un conjunto de relaciones, descritas a través de una figura, la figura del enroscamiento o retroceso, y luego, en otra frase, la del pliegue, anticipando a Deleuze. De modo que tocar y ser tocado no son relaciones recíprocas; no se reflejan la una a la otra; no forman un círculo o una relación de reciprocidad. No soy tocado mientras toco, y esta falta de coincidencia resulta esencial para mí y para el tocar, pero ¿qué significa? Significa que no siempre puedo separar el ser tocado del tocar, ni que pueden ser reducidos el uno al otro. No hay una imagen del espejo, no hay reflexividad, sino un enroscamiento y un pliegue, que sugiere que existen momentos de contacto, de proximidad no conceptualizable, pero que esta

proximidad no es identidad, y no tiene conclusión. En otro momento, define la carne como «textura que vuelve en sí y le conviene a sí misma». La frase continúa. Se trata de una frase de lo más larga, que se enrosca sobre sí misma, rehuyendo un final, tocando sus propios momentos gramaticales, impidiendo que cualquiera de ellos se configure como acabamiento. Merleau-Ponty intenta acabar su frase del siguiente modo: «Como tocante [el cuerpo], las domina todas [las cosas] y extrae él mismo esa relación, e incluso esa doble relación, por dehiscencia o fisión de su masa». No se trata de mi carne ni de la suya, ni tampoco es una tercera cosa. Es el nombre para una relación de proximidad y ruptura. Si la carne domina, no domina como domina un sujeto. La carne, no cabe duda, no es un sujeto, y a pesar de que nuestra gramática la ponga en una posición de sujeto, la carne desafía a la gramática que la hace accesible para nosotros en el lenguaje. Por la razón que sea, la dominación que ejerce la carne se lleva a cabo por medio de la dehiscencia o fisión de su propia masa. Domina, dicho de otro modo, desmoronándose: la carne es lo que siempre se está desmoronando y siempre se vuelve a poner a sí misma, aunque para ella, sin embargo, no sea posible ninguna coincidencia consigo misma. Cuando tocamos a un ser vivo sensible, no estamos tocando una masa, puesto que el momento del tocar es aquel en que algo se desmorona, la masa se quiebra y la noción de sustancia no resiste, no puede. Esto significa que ni el sujeto que toca ni aquel que es tocado permanecen separados e intactos en ese instante: no estamos hablando de masas, sino de pasajes, divisiones y proximidades. Merleau-Ponty escribe:

> Mi mano izquierda está siempre a punto de tocar a mi mano derecha tocando las cosas, pero nunca logro la coincidencia; esta se eclipsa en el momento de producirse, y siempre se da una de dos: o mi mano derecha pasa realmente a la condición de tocada, pero entonces se interrumpe su captación del mundo, o bien ella la conserva, pero entonces yo no la toco realmente a ella, solo palpo con mi mano izquierda su envoltorio exterior.[22]

¿Por qué mi captación del mundo debería quedar interrumpida si la mano que pretende tocar el mundo pasa a la condición de ser tocada? ¿Qué quiere decir pasar a la condición de ser tocada? Intuyo que Merleau-Ponty nos está diciendo que la pasividad pura, entendida como inerte, como masa inerte, no puede erigirse en la condición de un tocar referencial, un tocar que nos da acceso al orden de lo inteligible. Esto tiene sentido, creo, si tenemos en

cuenta que, según Malebranche, ser tocado por Dios ya significa, en el momento del tocar, estar animado en el mundo y, por lo tanto, el estar más allá de la posición de ser solo tocado, siendo materia, por así decirlo, a merced de otro, y haciéndose sensible. Yo añadiría lo siguiente, ahora que entendemos la relación quiásmica en la que se presenta el tocar: ser tocado por Dios es convertirse en capaz de tocar, pero sería un error decir que el tocar de Dios precede al tocar para el que he adquirido capacidad. Hasta tal punto que sigo siendo capaz de tocar, estoy siendo tocado, está quedando impreso en mí el tocar de Dios, y ese sometimiento es coextensivo al acto que yo obro. De modo que en el momento de pasividad aparente, a la que solo podemos denominar, de modo inadecuado, «pasividad», aquello que Lévinas, en un movimiento paralelo, aunque no idéntico, denominó la pasividad antes de la pasividad, somos activados, pero no de tal manera que podamos superar la pasividad que nos ha activado: se actúa sobre nosotros y a su vez actuamos en el mismo instante, y estas dos dimensiones del tocar no se oponen ni son lo mismo. Está claro que no se trata de que nos demos media vuelta y toquemos a Dios en el sentido de Malebranche, puesto que existe una rigurosa asimetría en esta relación inaugural, pero la asimetría no conduce a una distinción absoluta entre tocar y ser tocado. Solo implica que no son lo mismo. Nos encontramos, aquí, cerca de una relación que se expresa en la voz media o en una acción continuada, pero donde el actuar y el actuar sobre uno se pueden figurar aunque no conceptualizar en rigor, donde el convertirse el uno en el otro desafía a la conceptualización, ir tras las palabras, nos conduce a la metáfora, el error, el pensamiento parcial, y nos hace ver y saber que cualquier palabra que usemos en este momento será *in*adecuada y fracasará al intentar capturar aquello a lo que apunta. Así pues, no llegamos a conocer el mundo a partir de nuestro ser tocado. En virtud de este ser tocado, tocado y tocante forman una relación quiásmica e irreducible. Y diremos que nuestra aprehensión del mundo se fundamenta en esta figura irreducible y no conceptualizable.

Este quiasmo, este enroscamiento, este pliegue es el nombre para el oscuro fundamento de nuestra autocomprensión, y el oscuro fundamento para nuestra comprensión de todo aquello que no somos nosotros. «Si mi alma fuese conocida mediante idea, me sería necesaria una segunda alma para tener su idea. A una conciencia le es esencial ser oscura para sí misma, si es que debe tener frente a ella una idea luminosa».[23] Vemos que esta

oscuridad originaria es la condición de la luminosidad. No es creadora de la luminosidad, puesto que la luminosidad es divina y precede la emergencia de todas las cosas humanas. Sin embargo, si nos preguntamos por el acceso humano a esta luz, será posible a partir de su propia oscuridad, a cierto enturbiamiento frente al cual emerge el brillo. Dar cuenta de esta oscuridad significa dar cuenta de lo que me ha sido dado, de aquello por lo que soy tocado, que fuera es irreducible y que, hablando en rigor, me ocasiona. Así, llegamos al problema de la pasividad: «Hay poderes que heredamos que no son inmediatamente nuestros; registro los resultados de una actividad con la que no me confundo *(confond)*».[24] Mi pasividad indica presencia y pasión por aquello que no soy yo y está situado en el corazón de lo que soy como escisión fundamental. No estamos lejos de Lévinas en este punto, de la división que no solo es fundamental para el sujeto, sino que también indica la operación de alteridad en el centro de lo que soy.

Según Merleau-Ponty, siguiendo a Malebranche, no hay una unidad que resuelva la tensión de esta relación interior, y esta relación no se sostiene en un espacio común o un cobijo común llamado sujeto. De hecho, esta relación se presenta ella misma en una desunión sin promesa de reconciliación. Es una «escisión» inevitable en una filosofía donde debe hacerse un rodeo para ir del yo al sí mismo, un pasaje a través de la alteridad que hace que todo contacto del alma consigo misma sea necesariamente oscuro. Esta oscuridad no solo es vivida como pasividad, sino, para ser más exactos, como sentimiento, un sentimiento del yo. El sentimiento interior de mí mismo —un sentimiento oscuro, pasivo— es el modo en que Dios, por así decirlo, se manifiesta en el alma humana. En virtud de esta conexión, que no puedo conocer por completo, entre sensibilidad y Dios, me entiendo a mí mismo como un ser libre, cuyas acciones no están determinadas por entero de antemano, para quien la acción aparece como una expectativa vacilante. El sentimiento interior de libertad es la facultad que tiene una persona de seguir o no seguir el camino que la conduce a Dios. De hecho, el sentimiento interior de mí mismo es suficiente para reafirmar mi libertad, pero este mismo sentimiento de mí mismo no basta para conocerlo.[25]

En realidad, la indagación de mí mismo no me proporciona un acceso claro a la inteligibilidad, puesto que esta indagación de mí mismo necesariamente se tiene que referir a otro lugar, a un afuera. Es necesaria

una iluminación para que haya conocimiento según la lectura de Merleau-Ponty, «para que haya luz, he de tener frente a mí un *ser representativo* [...] de lo contrario mi alma se dispersaría y estaría a merced de sus estados».[26] Así pues, un sujeto que únicamente depende de sus propios sentimientos, cuyos sentimientos no tienen rostro, que no se encuentra con un «ser» representativo, es víctima de su propia dispersión, viviendo así a merced de su sentimiento fortuito. Aquello que mantiene unidos estos estados y sentimientos no es una unidad que pueda encontrarse en el nivel del sujeto, sino que esta solo puede ser conferida por el objeto en su idealidad. Aquel al que se dirige tal sentimiento confiere inteligibilidad al propio deseo de uno. Este otro, aquel a quien se dirige el sentimiento, aquel que pide sentimiento, lo hace hasta tal punto que el Otro representa el «ser». Pero que el Otro represente el ser no significa que sea él mismo, sino que es su signo, su transmisión, su ocasión, su desviación.

El corazón humano permanece vacío y errante sin este ser. Entonces, en este contexto, decir que la sensibilidad es referencial es lo mismo que decir, en palabras de Merleau-Ponty, que «es necesario un ser […] que remita a la realidad, ya que el alma humana no tiene por sí misma esa habilidad y esa transparencia que serían las únicas que podrían hacerla capaz de conocer».[27] Así pues, sea cual sea este referente, no será lo mismo que su representación, y esto significa, según Malebranche, que Dios no es lo mismo que sus objetos. Para Merleau-Ponty, esta afirmación se plantea de tal modo que deja ver su resonancia en la afirmación fenomenológica que sostiene que existe un punto ideal, de acuerdo al cual se hacen posibles las variaciones en las perspectivas y que los seres que llegamos a conocer son las diversas perspectivas de ese ideal. En cierto sentido, Malebranche prefigura, con su descripción de Dios como Aquel que «ve» y dota de su perspectiva a todas las cosas, la concepción del núcleo noemático de la fenomenología. Esto permite que Merleau-Ponty distinga el orden de la inteligibilidad del orden de su significación. La «extensión inteligible» que caracteriza a diversas formas de seres, de modo significativo, «no cae ni del lado del sujeto (no es un hecho de conocimiento) ni del lado del objeto (no es algo en sí): es el núcleo ideal por el que la extensión real se ofrece al conocimiento».[28] Así pues, lo que uno siente, en el caso de un sentimiento, de los sentidos, del amor o incluso del tacto, por ejemplo, se basa en la idealidad de su destinatario, en lo inaprensible del referente, lo irreducible

del ideal a cualquiera de las perspectivas de su bosquejo.

Cuando Merleau-Ponty escribe que Malebranche «no piensa que la conciencia está cerrada: sus significaciones no son suyas»[29] intenta mostrar el modo en que esta conciencia está dada de antemano, previamente a cualquier decisión de entregarse a sí misma, previamente a la emergencia de una relación reflexiva por medio de la cual, por su propia voluntad, se entregaría a sí misma. Está entregada a una infinidad que no puede conceptualizarse adecuadamente y que marca el límite de la propia conceptualización. «Una propiedad del infinito que me parece incomprensible —escribe Malebranche— es cómo el Verbo divino encierra *[renferme]* de manera inteligible los cuerpos».[30] El Verbo divino, la acción lingüística que lleva a cabo lo divino, no se hace cognoscible en un verbo que pudiera ser comprendido. No, ese verbo está oculto, mudo, escondido, *renfermer*; se ofrece de un modo enigmático, ilegible para la gramática que nosotros conocemos. En términos de lenguaje convencional, el verbo es ininteligible, pero su ininteligibilidad, desde la perspectiva humana, es un signo de la inteligibilidad divina que encierra. El verbo divino hace al cuerpo enigmático precisamente como una manera de integrar el cuerpo en el modo inteligible: «Le verbe divin renferme les corps d'une manière intelligigle». Así pues, el verbo dota al cuerpo de un modo inteligible, pero ¿qué hay en el cuerpo que excede esa dotación? Y ¿cuál es el verbo divino? El verbo nos es dado por lo que hace el Verbo divino, a pesar de que esto no sea, así debemos suponerlo, el propio verbo divino. La palabra que tenemos es *renfermer*: cerrar o guardar; cercar, contener, incluir. *Renfermer* aparece en el lugar del Verbo divino, e incluso podemos decir que es el verbo «qui renferme le Verbe divin», aquel que contiene en él, enigmáticamente, ese Verbo divino, donde lo que contiene —y a su vez no puede contener de ningún modo— es «una propiedad del infinito […] incomprensible».

Sin embargo, esta infinitud enigmática concierne a los cuerpos y al modo en que son incluidos en el realmo de la inteligibilidad. Tiene algo de enigmático y algo de infinito, algo cuyo comienzo no podemos conocer, algo que se resiste a la narrativización. Es difícil saber cómo se ejemplifica lo divino en los cuerpos, pero también lo es el modo en que los cuerpos participan de lo divino. ¿Cuál es el enigmático pasaje de los cuerpos que hace que adquieran cierta idealidad, que se conviertan, por así decirlo, en representantes de una idealidad inagotable, infinita, sobre la cual no puedo

ofrecer un relato, para la que no bastaría ningún relato?

En la edición de las conferencias de 1947-48 que he citado, se incluye un apéndice titulado «Les sens et l'inconscient» (Los sentidos y el inconsciente), una breve conferencia que Merleau-Ponty dictó ese mismo año académico, pero que formalmente no estaba relacionada con las conferencias recogidas en el libro. A primera vista nos damos cuenta de por qué está incluida, por qué debería estarlo.[31] Merleau-Ponty escribe: «El inconsciente […] no es más que una llamada de la inteligencia a la que la inteligencia no obedece, pues es de otro orden. No hay nada que explicar fuera de la inteligencia ni tampoco hay nada que explicarle a ella: solo hay que constatarla».[32] Merleau-Ponty está dejando claro en qué sentido acepta el «inconsciente», el cual tiene que ver con el modo en que lo desconocido, lo incognoscible, penetra en el horizonte del consciente. En este sentido, se centra, al igual que Malebranche, en el modo en que un orden de inteligibilidad, que no puede ser completamente recobrado por el consciente, se conoce a sí mismo, de manera parcial y enigmática, en el nivel de la corporeidad y el afecto. Según esta perspectiva, sería un error afirmar, por ejemplo, que cuando me enamoro, y soy consciente de la fase del sentimiento que estoy atravesando, entonces entiendo algo de la forma y el significado que cada una de estas lúcidas imágenes tiene para mí, cómo funcionan conjuntamente, el enigma de inteligibilidad que ofrecen. Es necesario, escribe, distinguir entre ser amado y saber que uno es amado: «El hecho de que esté enamorado es una razón para no saber que lo estoy, ya que en lo que estoy es en vivir ese amor en lugar de en ponerlo delante de mis ojos».[33] Incluso si intento verlo, insiste Merleau-Ponty: «Mis ojos, mi visión, me aparecen como pre-personales […] mi campo de visión es limitado, pero de manera imprecisa y variable […] mi visión no es una operación que yo controle».[34] Algo ve a través de mí cuando yo miro. Veo con un ver que no solo es mío. Veo, y mientras veo, el yo que yo soy se pone en riesgo, descubre que deriva de lo que permanece siempre enigmático para sí mismo.

En el hecho de que nuestros orígenes permanezcan para siempre un enigma para nosotros mismos y que ese enigma forme las condiciones de nuestra autocomprensión resuena sin duda la noción de Malebranche según la cual la autocomprensión se basa en una oscuridad necesaria. De ahí se sigue que no deberíamos pensar que llegaremos a ser capaces de asirnos a

nosotros mismos o, de hecho, a cualquier objeto de conocimiento, sin implicar cierto fracaso de la comprensión, que hace de la mano que ase una figura de gran aprehensión filosófica, una deformación derivada del tacto originario. Estamos cometiendo un gran error, sin embargo, si nos planteamos regresar a un tacto originario y tomarlo como modelo. Precisamente lo original es aquello irrecuperable, de modo que uno se queda con un profundo sentido de humildad cuando busca aprehender su origen, una humildad que desmiente el proyecto de dominación que subyace a la figura de la mente que «capta» sus orígenes. «Sí que cabría hacer un análisis que definiera al pensamiento —escribe Merleau-Ponty—, que definiera al pensamiento no por la plenitud con la que capta al objeto, sino por esa especie de detención de la actividad del espíritu constitutiva de las certezas que sabemos que habrá que revisar, pero que aun así son más que nada. Habría que introducir desde el principio una inadecuación del pensamiento consigo mismo».[35] No es que al pensamiento le falte algo, sino que nosotros estamos en falta en relación con todo el terreno de la inteligibilidad en el que operamos. No podemos conocerlo por completo, incluso si nos proporciona nuestra capacidad de conocimiento.

Aunque no se trate de reducir la fenomenología del tacto de Merleau-Ponty a una perspectiva psicoanalítica, quizá se pueda sugerir que Merleau-Ponty retoma el psicoanálisis y la teología del siglo XVII, fundiendo a ambos en una revisión táctil de la fenomenología. «Hay que reconocer desde el inicio —dice— un principio de pasividad en la libertad». La pasividad a la que se está refiriendo es una clase de sometimiento primario del que nunca podremos tener más que un conocimiento oscuro y parcial. Reconocer el origen de un principio de pasividad en la libertad no significa entender la pasividad como derivada de la libertad, sino entender cierta pasividad como condición de la libertad, que proporciona un límite para el modelo de libertad como actividad autogenerada.

De ahí se sigue que cualquier acción de la que seamos capaces es una acción que, por así decirlo, ya está en progreso, no solo nuestra acción entera, sino una acción que ya recae sobre nosotros cuando asumimos en nuestro nombre y para nosotros mismos algo llamado acción. Hay algo que ya está en progreso en el momento en que actuamos, y en algún sentido no podemos actuar sin recibir una acción. Este actuar sobre nosotros constituye un realmo de impresionabilidad primera, de tal modo que en el momento en

que actuamos, nos adentramos en la acción, la reanudamos en nuestro nombre; una acción tiene su fuente, solo parcial y diferida, en algo llamado sujeto. Esta acción no se deriva por completo de un sujeto que excede cualquier afirmación que uno pudiera hacer como «propia» u ofrecer como relato de uno mismo. Pero nuestra incapacidad para dar cuenta de nosotros mismos se basa en el hecho de que estamos animados por otros, en cuyas manos nacemos y, con suerte, nos sostenemos. Así pues, siempre estamos, de algún modo, siendo hechos a la vez que hacemos, estamos sometidos a la vez que actuamos, y, como insistió Merleau-Ponty, estamos tocando a la vez que somos tocados. Sin duda, es posible situarse a uno mismo de modo que uno se considere meramente tocado, o solo tocante, y perseguir posiciones de dominación o de autopérdida que intentan deshacerse de este entrelazo, pero tales búsquedas siempre fracasan parcialmente o luchan incesantemente por no verse frustradas. De manera similar, también podría ser que algunos seres humanos hayan nacido en la indigencia y no logren convertirse en humanos por estar discapacitados o dañados físicamente; así pues, el hecho de ser animado por un tocar externo y a priori no va unido a una inevitabilidad. Los requerimientos materiales de la infancia no se corresponden del todo con la escena que Malebranche nos presenta como el toque primario de lo divino, pero podemos ver que su teología nos proporciona un camino para considerar no solo las condiciones fundamentales de la emergencia humana, sino la alteridad como requisito, el cual abre el camino para la emergencia de lo propiamente humano. Esto no significa que a todos nos toquen bien o que sepamos cómo tocar en respuesta, sino solo que en este intercambio está en juego nuestra capacidad para sentir y nuestra emergencia como seres cognoscentes y agentes.

El apéndice no se encuentra en la edición inglesa.
Ibíd.
Ibíd., p. 137.
Ibíd., p. 136.
Ibíd., p. 135.
M. Merleau-Ponty, *La union del cuerpo y el alma*, *op*. *cit*., p. 134.
Ibíd., p. 26.
Ibíd., p. 26.
Citado en *Ibíd*., p. 22.
Ibíd., p. 24.
N. Malebranche, *Acerca de la investigación de la verdad*, libro III, segunda parte, capítulo VI.
Ibíd., p. 27.
Ibíd., p. 43.

Ibíd., p. 22.
M. Merleau-Ponty, *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2006, p. 29.
Ibíd., p.177.
Ibíd., p. 38.
Ibíd.
Ibíd, p. 33.
Ibíd.
Ibíd., p. 40.
M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *op*. *cit*., p. 127.
Ibíd., p. 176.
M. Merleau-Ponty, *Signos*, Barcelona, Seix barral, 1964, p. 171.
Ibíd.
Jean Deprun explica en su introducción que consultó las notas de los estudiantes de las dos versiones del curso que Merleau-Ponty dio el mismo año y que, entre formulaciones divergentes, se decantó por la que le pareció más clara y explícita. Dice que su experiencia como editor de este volumen fue «fácil», y comenta que las decisiones editoriales no modificaron las ideas principales de Merleau-Ponty. A pesar de que en su prefacio a la versión inglesa Jacques Taminiaux apunta que se trata de cursos obligatorios y que solo mantienen una relación tangencial con las ideas filosóficas más explícitas de Merleau-Ponty, yo no estoy de acuerdo porque la preocupación por el tacto, la alteridad y un orden de inteligibilidad revelado por la sensibilidad parece crucial para la reflexión de Merleau-Ponty sobre la experiencia corpórea y su relación con el conocimiento.
M. Merleau-Ponty, *La unión del alma y el cuerpo*, *op*. *cit*., p. 27.
Ibíd., p. 173.
Ibíd., p. 133.
Ibíd., p. 172.
Ibíd., p. 133.
N. Malebranche, *Acerca de la investigación de la verdad,* Salamanca, Sígueme, 2009. Véanse los libros I y II.
M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson,* París, Vrin, 2002. Todas las citas proceden de mi traducción, a pesar de que hay una versión inglesa, que no contiene el apéndice: *The Incarnate Subject: Malebranche, Biran, and Bergson on the Union of Body and Soul*, Nueva York, Humanity Books, 2001.
Véase, N. Malebranche, *Traité de la Nature et de la Grâce.*
Véase C. Walton, «Translator's Introduction», en *Treatise on Ethics (*1684*)*, Boston, Kluwer, 1993, para una discusión sobre la postura de Malebranche contra el argumento neoaristotélico del poder causal de los seres. Según Malebranche, todas las cosas creadas tienen una causa de origen divino y solo ejercen su poder en un sentido derivado. Así debe entenderse el «ocasionalismo.»

El deseo de vivir.
La *Ética* de Spinoza bajo presión

El deseo de vivir no es un asunto fácil de abordar. Por un lado, parece demasiado básico como para tematizarlo; por otro, el tema despierta tanta controversia que no cabe duda de que da lugar a preguntar qué significa. El deseo de vivir no es lo mismo que la autoconservación, a pesar de que ambos puedan entenderse como interpretaciones del deseo de una persona de «perseverar en su ser»,[1] como reza la famosa frase de Spinoza. Aunque la autoconservación suele relacionarse con formas de interés personal, asociadas a los filósofos políticos contractualistas posteriores, la filosofía de Spinoza presenta una base distinta para la ética, la cual incide en la solidaridad social y la crítica del individualismo. El yo que se esfuerza por preservar su propio ser no siempre es un yo singular para Spinoza, ni logra necesariamente aumentar ni mejorar su vida si a su vez no logra enriquecer la de los demás. De hecho, voy a intentar exponer, de la mano de Spinoza, no solo una visión crítica del individualismo, sino también el reconocimiento de la posibilidad de la autodestrucción. Ambas visiones tienen consecuencias políticas si se entienden como parte de una concepción dinámica de la solidaridad política en la que no puede asumirse la identidad. Es indiscutible que en la concepción del ser humano de Spinoza resulta esencial cierta versión de la autoconservación, pero no está tan claro qué es ese ser y qué preserva exactamente. Los psicoanalistas lo han criticado al afirmar que no deja lugar para la pulsión de muerte, y los deleuzianos, la mayor parte de los cuales ansían arrancar la negatividad de su concepción de la individualidad y la sociabilidad, se lo han apropiado. Escritores como Lévinas lo han repudiado por sugerir una forma de individualismo que erradicaría la propia relacionabilidad ética. Aquí pretendo indagar estos planteamientos y comentar en detalle la propuesta de Spinoza del deseo de vivir. No se trata de establecer una lectura definitiva,

sino de tantear las posibilidades que emergen para la ética social desde esta posición.

Cuando Spinoza afirma que el ser humano busca preservar su propio ser, ¿está asumiendo que el deseo de vivir es una forma de autoconservación? Es más, ¿qué concepciones del «yo» y de la «vida» presupone esta visión? Spinoza escribe: «El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma» (IIIP7, p. 131). Por lo visto, hiciera lo que hiciera un ser, estaría perseverando en su propio ser, y de entrada parecería estar diciendo que incluso los más variados actos de aparente autodestrucción tienen algo de persistente y de potencial autoafirmador de vida. Me he estado planteando esta idea, y, en parte, este ensayo busca interrogar qué es aquello que, si lo hay, contrarresta la fuerza perseverante del yo. La formulación también es problemática por otra razón, puesto que no queda muy claro en qué consiste el «propio ser», es decir, dónde y cuándo empieza y acaba el propio ser. En la *Ética* de Spinoza, un ser consciente y perseverante no persevera en su propio ser de un manera pura o exclusivamente autorreferencial; este ser es sobre todo receptivo a nivel emocional, lo que sugiere que la práctica de la perseverancia es de modo implícito un movimiento referencial dirigido al mundo. En función del tipo de respuesta de un ser, este tiene la posibilidad de disminuir o aumentar su propia posibilidad de perseverancia y vida futura. Este ser no solo desea perseverar en su *propio* ser, sino vivir en un mundo que refleje e impulse la posibilidad de esa perseverancia; de hecho, la perseverancia del propio ser necesita ese reflejo del mundo, de manera que están ligadas la perseverancia y la articulación de referencias con el mundo. Para acabar, aunque dé la impresión de que el deseo de perseverancia es un deseo individual, este requiere y adopta la sociabilidad que resulta esencial para la perseverancia: «perseverar en el propio ser» es más bien vivir en un mundo que no solo refleja sino que impulsa el valor de la vida de los otros tanto como el de la propia.

En la cuarta parte de la *Ética*, titulada «De la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos», Spinoza escribe: «Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto» (PXXI). El deseo de vivir bien presupone el deseo de vivir, o así lo sugiere. Perseverar en el propio ser significa perseverar en la vida y tener como aspiración la autoconservación. Sin embargo, parece que

la categoría de vida atraviesa tanto lo que es «propio» y lo que no es solo o meramente propio. El yo preservado no es una entidad monádica, y la vida que preserva no solo debe entenderse como una vida singular o limitada. Es importante destacar que, en la disposición hacia los otros, allí donde el ser tiene un encuentro con otro, el *conatus* aumenta o disminuye, de modo que no es posible, hablando en rigor, referirse al *propio* poder sin referirse ni responder a otros poderes, es decir, a los poderes que tienen los otros. De manera similar, no es posible referirse a la propia singularidad sin comprender el modo en que esa singularidad se implica en las singularidades de los demás, una implicación que, como veremos, produce un modo de ser más allá de la propia singularidad.

Según Spinoza, la autopreservación aumenta o disminuye en función del modo de aparición de los otros; se presentan físicamente y tienen el poder del reflejo. Para ser más precisos, reflejan algo de la propia vida, y lo hacen de diversas maneras. Gran parte de la segunda sección de la *Ética* está dedicada a listados de este tipo de experiencias. El *conatus* aumenta o disminuye en función de si uno se siente odiado o amado, si uno vive con aquellos entre los cuales es posible el acuerdo, o si uno vive con aquellos entre los cuales el acuerdo es difícil, si no imposible. Parece que la autoconservación está, en casi todas sus instancias, ligada a lo que uno siente hacia otro o el modo en que otro actúa sobre uno. Si denominamos a este ser «yo», entonces podemos decir que el yo se representa a sí mismo ante sí mismo, está representado por otros y que, en este complejo juego de reflejos, la vida aumenta o disminuye de manera variada. De hecho, el yo imagina, constantemente, lo que haría o hace un cuerpo, y esta imaginación resulta esencial en la relación con los otros. Estas conjeturas imaginarias no solo son reflejos, sino acciones de determinado tipo, la expresión de la *potentia*, y, en este sentido, expresiones de la propia vida. *Esto significa que el modo en que nos representamos a los otros o los modos en que no representamos a nosotros mismos por o a través de los otros constituyen acciones expresivas por medio de las cuales la vida aumenta o disminuye*. En la representación que nos hacemos de los otros, estamos poniendo en juego posibilidades e imaginando su realización. La vida tiene la posibilidad de aumentar por medio de procesos que expresan su *potentia*.

Si estamos entendiendo bien esta formulación, para lo cual contamos con la gran ayuda de las tempranas lecturas que Deleuze hizo de Spinoza,[2] la

propia formulación nos deja desorientados. Porque resulta que perseverar en el propio ser significa que uno no puede perseverar en ese ser, entendido como una singularidad radical ubicada al margen de la vida común. Si uno está al margen de la interacción de los yoes y sus poderes reflexivos, carece del aparato representacional y expresivo que hace que la vida aumente o disminuya. En realidad, el sentido de la vida, es decir, perseverar en ella, resulta equívoco en esta formulación. Si hablamos de desear la vida, en primera instancia parecería que se trata de un deseo personal, que forma parte de mi vida o de la tuya. Sin embargo, resulta que vivir significa participar en la vida, y la propia vida se convierte en un término equívoco entre el «yo» y el «tu», arrastrándonos a ambos en su movimiento y dispersión. La vida deseante produce una *ek-stasis* en el centro del deseo, una dependencia de la externalización, algo que no es palpable para mí, sin lo cual no es posible la perseverancia. Así es como surge mi deseo de vida, pero esta vida que yo deseo pone en cuestión la singularidad de este «yo». De hecho, el yo no puede emerger fuera de esta red particular de deseo. En sentido estricto, deberíamos decir que *mi yo tiene su comienzo en el desear —que el deseo me constituye como «yo»—, y que la fuerza del deseo, cuando se trata del deseo de vivir, hace que este «yo» resulte equívoco*. En este sentido, la *Ética* no se limita, ni puede, a la cuestión de la perseverancia individual y su supervivencia, puesto que la autoconservación se da precisamente por medio de la reflexión o expresión, que no solo liga al individuo con los otros, sino que expresa ese vínculo como previo, como un vínculo en diversos sentidos: una ligazón, una tensión o un nudo, algo de lo que no podemos liberarnos, algo constitutivo que nos mantiene unidos. Por un lado, la problemática de la vida nos liga a los otros de un modo que resulta constitutivo para lo que cada uno de nosotros es a nivel singular. Por el otro, esa singularidad nunca acaba de quedar subsumida en esa controvertida forma de sociabilidad; según Spinoza, el cuerpo establece una singularidad a la que no se puede renunciar en nombre de una totalidad mayor, ya se tratara de una concepción de la vida en común o una compresión de la *civitas*, o, de hecho, de la multitud *(multitudo)*, un término que por un breve instante cobra importancia en el *Tratado teológico-político*, una obra que quedó inacabada en el momento de su muerte.

Más adelante volveré sobre la cuestión de esta relación entre singularidad y comunidad, en concreto cuando cuestione la crítica de Lévinas a Spinoza,

pero ahora regresemos a la cita de Spinoza con la que he comenzado. En primer lugar, parece bastante evidente que «nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto». Esta frase debe entenderse de la siguiente manera: el deseo de vivir bien remite al deseo de ser y de vivir, y este deseo de vivir debe ser previo a la entrada en juego del deseo de vivir bien. Según esta perspectiva, el deseo de vivir bien es una manera de calificar el deseo previo de vivir, y vivir no bien es una versión de vivir. Sin embargo, esta perspectiva se ve frustrada porque Spinoza no dice exactamente que el deseo de vivir bien presuponga el deseo de vivir. Escribe que ambos deseos están entrelazados en simultáneo. Ambos emergen «al mismo tiempo». Es como si en el deseo de vivir bien se viera implicado el deseo de vivir. O quizá solo después uno se percata del deseo de vivir, una vez que este se conoce como el lado oscuro e ignoto del deseo de vivir bien. Esta formulación también deja abierta la posibilidad de que el vivir siguiendo el camino incorrecto induzca el deseo de no vivir o, más bien, en palabras de Spinoza, disminuya el organismo. Este parece ser el sentido que pretende referir cuando hace la siguiente aseveración: «La envidia es el odio mismo, o sea, una tristeza, esto es, una afección que reprime el esfuerzo del hombre, o sea, su potencia de obrar».

Se trata de una controvertida afirmación de si Spinoza, como parece, está diciendo que la vida virtuosa trabaja *en favor* del deseo de vivir y no contra este. Sin duda, podría ser que el deseo de vivir fuera necesariamente una condición previa del deseo de vivir bien, y que el deseo de vivir mal también se apoyara en esta, y que el deseo de vivir fuera neutro en relación con la cuestión de vivir bien o mal. Pero incluso esta simple interpretación deja intacta la cuestión de si vivir bien implica en alguna ocasión una restricción del propio deseo de vivir. No existe una ley represiva que ataque una supuesta fuerza vital, ni siquiera si esta fuerza vital se concibe en el sentido de la voluntad de poder de Nietzsche o las pulsiones libidinales freudianas. Y no tiene sentido que la vida virtuosa nos exija que nos debilitemos a nosotros mismos en nombre de la moralidad, tal y como Nietzsche y Freud sugirieron. La interpretación que Freud hace en *El malestar en la cultura* (1930), el hecho de que ese vivir pueda ir en detrimento de la propia pulsión de vida, no se puede anticipar en las reflexiones éticas de Spinoza. Desde una perspectiva psicoanalítica, se

puede argumentar que el deseo de vivir una vida virtuosa puede comprometer el deseo de vivir y que la moralidad requiere la activación de la tendencia suicida. Esto parecería entrar en contradicción con las opiniones explícitas de Spinoza. De hecho, este rechaza la posibilidad de que uno se suicide «en virtud de las leyes de su propia naturaleza» y sugiere que el deseo suicida solo puede ser «compelido», «y obligado por otro» (IVP20S). Sin duda, Spinoza distingue entre las formas de placer que disminuyen el deseo de vivir y aquellas que incrementan o aumentan ese deseo, apuntando así a la posibilidad de una erosión de la vida por medio del placer y, más concretamente, de la pasión. También relaciona las emociones con la servidumbre humana; la posibilidad de la pasividad y la servidumbre se da en la pasión, la cual, según él, mina la posibilidad tanto de preservar el deseo de vivir como de vivir virtuosamente.

Dicho esto, sin embargo, Spinoza discute si el deseo de no existir puede realmente derivarse del deseo humano, el cual ha definido con consistencia como el deseo de perseverar en el propio ser. Al imaginar un suicidio, escribe: «Uno se da muerte obligado por otro, que le desvía la mano en la que lleva casualmente una espada» (IVP20S). También cita el ejemplo de Séneca, en el que el tirano coacciona al suicidio como acción política obligada. La tercera conjetura que presenta es enigmática, puesto que promete un análisis que no lleva a cabo. En este punto, Spinoza sugiere que «un hombre puede cometer suicidio porque causas exteriores *[causae latentes externae]* ocultas disponen su imaginación y afectan a su cuerpo de tal modo que este se reviste de una nueva naturaleza» (IVP20S). Se trata, sin duda, de una afirmación paradójica, ya que Spinoza reconoce que el suicidio puede tener lugar, que el yo puede quitarse la propia vida, pero que el yo ha adquirido una forma externa o, más bien, una causa externa se ha hecho un lugar en la estructura del yo. Esto le permite seguir argumentando que una persona solo acaba con su vida en virtud de causas externas, pero no de alguna tendencia inherente al propio deseo humano, el cual está claramente ligado a la vida.

No puedo tener una «idea» de esta causa externa que se ubica en el yo, que se presenta como un tipo de operación inconsciente, incomprensible para mí como propia, algo que para mí es un objeto o, más bien, una intrusión externa. El yo se ha hecho cargo o ha incorporado esta externalidad, y la absorbe a partir de medios para los que no hay y no puede

haber representación. De hecho, al apropiarse de esta externalidad, el yo se convierte en algo distinto para sí mismo; para ser sinceros, se convierte en otro para sí mismo: obstinado, externo, oculto, una causa para la cual no hay idea que valga.

En este punto, quizá Spinoza está admitiendo algo en su teoría que amenaza la consistencia de su definición del deseo, y que momentáneamente asume la forma de otra concepción del deseo, la cual se orientaría contra la vida. Y a pesar de que tengo la impresión de que podríamos ubicar aquí cierta prefiguración de la pulsión de muerte —invocada en el comentario de la proposición, aunque para ser desechada rápidamente—, yo sugeriría que se puede ver una irresuelta relación de Spinoza con el psicoanálisis, que él nunca podría haber anticipado. La externalidad, al margen de introducirse en la vida del deseo como causa externa, también tiene un modo de operar sobre el deseo que modula su relación con la vida. Me gustaría mostrar en adelante algo de esto y sugerir que su visión, por más improbable que parezca a la luz del pensamiento contemporáneo sobre la pulsión y el deseo en general, prefigura algunas de las dificultades que rodean a estas discusiones.

La *Ética* de Spinoza no ofrece un conjunto de prescripciones, sino que da cuenta de ciertas disposiciones que expresan o fracasan al intentar explicar la esencia de la humanidad en tanto que deseo de perseverar en el propio ser. La frase «El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser» es una descripción de la ontología humana, pero también una exhortación y una aspiración. No es una moralidad en el sentido convencional, si por moralidad entendemos un conjunto de normas más o menos codificado que gobierna la acción. Si, como sugiere Spinoza, cualquier moralidad debe denominarse virtud y entendemos la virtud, la vida virtuosa, como aquella gobernada por la razón, tal y como afirma que debe ser, entonces se sigue que el *conatus* aumentará con la vida virtuosa, y que no tendrá ningún coste para la vida, entendida correctamente, si vivimos bien.

El psicoanálisis aborda esta cuestión desde otra perspectiva, puesto que para Freud la autoconservación es una de las pulsiones básicas, tal y como se apunta desde el principio de sus escritos. Pero la autoconservación es una pulsión que se complementa con o se enfrenta a la pulsión de muerte. Esto tiene consecuencias para la concepción de Freud de la moral. De hecho, la conciencia hace uso, en cierta medida, de la pulsión de muerte, de modo

que la moralidad siempre está reduciendo la pulsión de vida. Según Freud, a veces parecería que los dictados de la moralidad requirieran la suspensión, o el cuestionamiento, de la autoconservación. Y en este sentido, la moralidad puede ser homicida, si no suicida. Sin embargo, para Spinoza, la auto-conservación, entendida como perseverancia o aumento del deseo de uno, proporciona los fundamentos para la virtud, o el vivir bien, y este vivir bien aumenta la vida y la capacidad de perseverancia en ella. No solo el deseo de vivir bien presupone el deseo de vivir, sino que se sigue que las personas corren el riesgo de cometer un suicidio por algún mal comportamiento. El vivir bien, según Spinoza, debería mitigar la disminución de la vida, que es un tipo de suicidio lento.

Tal optimismo ético no solo se ve contrarrestado por la concepción freudiana de la pulsión, sino también, desde una perspectiva distinta, por la concepción ética de Lévinas. Según este, la autoconservación no puede ser la base de la ética, lo cual no quiere decir que la autoaniquilación ocupe su lugar. Ambas relaciones son problemáticas, porque establecen una relación con el yo previa a la relación con el otro. Esta última relación establece la base de la ética, en su visión. Primero quisiera conjeturar la réplica psicoanalítica a Spinoza y luego regresar a Lévinas, para entender por qué le reprocha explícitamente que ponga la autoconservación como condición previa de una vida virtuosa. Según Lévinas, como se verá, para Spinoza el «otro» no existe, sino siempre y únicamente el yo. Pero si nos acercamos a Spinoza bajo la perspectiva psicoanalítica, podemos resolver esta disputa sobre el grado de violencia que estamos compelidos a infligirnos a nosotros mismos y, de hecho, a los otros, en nombre de la moralidad.

La tesis de Freud en *El malestar en la cultura* afirma que la moralidad, centrada e institucionalizada como conciencia, exige una renuncia a la pulsión de vida. De hecho, el proceso formador de la conciencia consiste en la renuncia y transformación de la pulsión en conciencia. Este texto, retoma su argumento de *Más allá del principio del placer* (1920), en el cual distingue entre los instintos autoconservadores o, más correctamente, pulsiones *(Triebe)*, y la pulsión de muerte.

Escribe:

> Partiendo de especulaciones acerca del comienzo de la vida, y de paralelos biológicos, extraje la conclusión de que además de la pulsión a conservar la sustancia viva y reunirla en unidades cada vez mayores, debía de haber otra pulsión, opuesta a ella, que pugnara por disolver esas unidades y

> reconducirlas al estado inorgánico inicial. Vale decir: junto al Eros, una pulsión de muerte; y la acción eficaz conjugada y contrapuesta de ambas permitía explicar los fenómenos de la vida. Ahora bien, no era fácil pesquisar la actividad de esta pulsión de muerte que habíamos supuesto. Las exteriorizaciones del Eros eran harto llamativas y ruidosas; cabía pensar que la pulsión de muerte trabajaba muda dentro del ser vivo en la obra de su disolución, pero desde luego eso no constituía una prueba. Más lejos nos llevó la idea de que una parte de la pulsión se dirigía al mundo exterior, y entonces salía a la luz como pulsión a agredir y destruir.[3]

Freud hace dos afirmaciones sobre la vida a lo largo de su discusión sobre la pulsión de muerte que no acaban de ser compatibles entre ellas. Por un lado, distingue la pulsión de vida de la pulsión de muerte, y sostiene: «Ahora, yo creo, ha dejado de resultarnos oscuro el sentido del desarrollo cultural. Tiene que enseñarnos la lucha entre Eros y Thanatos, pulsión de vida y pulsión de destrucción, tal como se consuma en la especie humana».[4] Pero inmediatamente después de esta aseveración, sugiere que esa lucha misma es la vida y que la vida no se puede reducir a la pulsión de vida. Sostiene que «esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana».[5] La lucha a la que se refiere se lidia entre dos pulsiones, una que es la pulsión de vida, y que a su ver es una lucha *por la vida*, lo que implica que la vida es una batalla que se lidia en la interacción tanto de la pulsión de vida como de la de muerte. La propia vida parece ser un término que varía entre estos dos significados, excediendo su fundamento en las pulsiones, a través de, podríamos decirlo así, un desplazamiento que acomoda su opuesto aparente sin cesar. De hecho, una de las razones que nos llevan a usar el término «pulsión» en lugar de «instinto» es que la noción de «pulsión», como sostiene Freud, es un concepto límite, que vacila entre los dominios de la representación somática y la mental.[6] En el texto de Freud, la pulsión no permanece detenida (como apunta Laplanche).[7] La lucha por la vida no es lo mismo que la mera operación de la pulsión de vida; esa pulsión, más allá de si el término «vida» añade algo en este sentido, no es lo mismo que la vida, entendida como una lucha en curso. No hay lucha, y, por lo tanto, no hay vida, sin la pulsión de muerte *(Todestriebe)*. Si hacemos una extrapolación lógica, podemos decir que la vida sin la lucha que implica la pulsión de muerte sería la mera muerte. Una vida así no sería vida, y sería, paradójicamente, el triunfo de la pulsión de muerte sobre la vida.

Así pues, parecería que la vida necesita la pulsión de muerte para convertirse en la lucha que es. La vida requiere de la pulsión de muerte, pero también que la pulsión de muerte no llegue a triunfar. Aunque también parecería que la pulsión de muerte desempeña un papel específico en la emergencia y el mantenimiento de la moralidad, en especial de los trabajos de conciencia. Según Freud, la moralidad corre el riesgo de arrancar de sí misma la vida.

En *Duelo y melancolía* (1914), Freud explica que el sufrimiento del melancólico es enigmático: el melancólico sufre la pérdida, pero no sabe exactamente qué ha perdido. En la clínica se ve que el melancólico está absorbido en algo y que ha perdido su autoestima. Se puede saber que se ha perdido a alguien o algún objeto, pero no se puede saber «qué» es lo que se ha perdido con aquel que se pierde, o qué tipo de ideal se pierde cuando la circunstancia histórica desplaza una formación política, demanda un desplazamiento geográfico o genera incertidumbre sobre la pertenencia de uno o el nombre de uno. No se puede ver, pero aun así se da a conocer: la pérdida toma una forma desviada, como la de la disminución de la autoestima y el aumento del autorreproche. En el duelo, como es sabido que dice Freud, el mundo se empobrece, pero en la melancolía es el propio ego el que desaparece. No se trata únicamente de que el ego se sienta empobrecido, despojado de cierta estima de la que alguna vez gozó, sino que el ego comienza, como si estuviera habitado por una causa externa, a deshacerse de su autoestima. Freud lo describe como un acto violento de autorreproche, en el que uno se siente moralmente despreciable, se denigra y se castiga a sí mismo. De hecho, esta pérdida de autoestima puede conducir al suicidio porque, según Freud, el proceso de una melancolía desenfrenada puede acabar «en un desfallecimiento, extremo asombroso psicológicamente, de la pulsión que compele a todos los seres vivos a aferrarse a la vida».[8]

Mientras que el duelo parece versar sobre la pérdida de un objeto —la pérdida consciente de un objeto—, los melancólicos no saben qué lamentan. Y en algún punto se resisten a reconocer esta pérdida. Como resultado, padecen la pérdida como una pérdida de conciencia, es decir, de un yo cognoscente. Si este conocimiento es el que afianza al yo, este yo también se pierde, y la melancolía se convierte en un lento desfallecimiento, un deterioro potencialmente suicida. Este deterioro tiene lugar por medio del

autorreproche y la autocrítica, y puede tomar la forma del suicidio, es decir, del intento de anular la propia vida debido al desprecio que se siente por esta.

Freud retoma este tema en su ensayo *El problema económico del masoquismo* (1924), en el que intenta desentrañar el fenómeno del masoquismo moral y entender su papel como evidencia de la pulsión de muerte. En el masoquismo moral, sostiene, vemos el placer operando en su expresión mínima en el organismo psíquico; no está claro si en este estado existe placer en absoluto. Esta forma de masoquismo no emplea los recursos del placer o, mejor dicho, de la pulsión de vida, y también corre el riesgo de acabar en suicidio. La pulsión de muerte, en solitario, buscará «desagregar» el organismo celular,[9] escribe Freud, y de este modo funciona como un principio que des-compone al yo. A pesar de que Freud suele entender el sadismo como un acto de agresión dirigido hacia afuera acompañado por la pulsión de muerte, el masoquismo moral no solo se vuelve una agresión contra el yo, sino que lo disocia del placer y, por lo tanto, de la vida, poniendo en riesgo la conservación del organismo.

Esto lleva a Freud a concluir que el masoquismo es una expresión primaria de la pulsión de muerte y que el sadismo sería una forma derivada de este, una forma que entrelaza la pulsión de muerte con el placer, es decir, con la vida. Es impresionante cuando escribe que «debemos decir que la pulsión de muerte actuante en el interior del organismo —el sadismo primordial— es idéntica al masoquismo».[10] El masoquismo moral, «apartado/desviado» de la sexualidad, busca el sufrimiento y no obtiene beneficio alguno del sufrimiento. Freud postula que se trata de un sentimiento de culpa inconsciente, un sentimiento de culpa que busca «satisfacción», pero no la satisfacción del placer, sino más bien la expiación de una culpa y la muerte del propio placer. Freud explica: «El superyó conservó caracteres esenciales de las personas introyectadas: su poder, su severidad, su inclinación a la vigilancia y el castigo. Como lo he señalado en otro lugar, es fácilmente concebible que la severidad resulte acrecentada por la mezcla de pulsiones que acompaña a esa introducción en el yo. Ahora el superyó, la conciencia moral eficaz dentro de él, puede volverse duro, cruel, despiadado hacia el yo a quien tutela. De ese modo, el imperativo categórico de Kant es la herencia directa del complejo de Edipo».[11]

El masoquismo moral se acerca al suicidio, pero en la medida en que el

autorreproche queda erotizado, mantiene al organismo que pretende descomponer. En este sentido, resulta curioso que la moralidad trabaje contra la libido, pero que pueda conducir a la libido para sus propios fines y, de este modo, mantener la lucha entre la vida y la muerte. En palabras de Freud: «Mediante el masoquismo moral, la moral es resexualizada»[12] Solo cuando la moralidad deja de hacer uso de la libido se hace explícitamente suicida. Sin duda, vamos a cuestionar esta afirmación y recordar uno de los momentos finales de *La condena* de Kafka, cuando el presunto asesino/suicida, Georg, se arroja desde el puente, y en sus diarios, Kafka lo compara con la eyaculación.

Así pues, según Freud, la moralidad, que no es lo mismo que la ética, se sirve de la pulsión de muerte. En virtud de su sexualización como masoquismo, también anima al deseo de vivir. La moralidad debería comprenderse como un deseo comprometido de manera perpetua, si no permanentemente, con la vida, y en este sentido va más allá, o se aleja, de la afirmación de Spinoza, según la cual el deseo de vivir bien emerge al mismo tiempo que el deseo de vivir. O más bien, siguiendo a Freud, podríamos decir que el deseo de vivir bien surge a la vez que el deseo de vivir, pero también, siempre, a la vez que el deseo de morir, o más bien, de modo más explícito, que el deseo de matar. En este contexto, podemos entender el comentario de Freud sobre el imperativo categórico, cuando sostiene que este se deriva del complejo de Edipo. Si estoy obligado a tratar a todo ser humano como un fin en sí mismo, eso se debe únicamente a que a algunos de ellos les deseo la muerte y, por lo tanto, debo ir en contra de ese deseo para sostener un comportamiento ético. Se trata de una formulación que no está muy lejos de aquella de Nietzsche en la *Genealogía de la moral*, cuando afirma que el imperativo categórico está empapado en sangre.

La perspectiva de Freud parece oponerse a la de Spinoza, ya que para este la autoconservación siempre coincide con la virtud. A pesar de que Spinoza no da lugar a una descomposición del yo, o a un deterioro de su deseo de vivir, no cabe duda de que cuestionaría que la virtud sea una parte de aquello que *des*-compone al yo; la medida de la virtud se mide precisamente según el grado en que el yo es preservado y el aumento de la perseverancia y el *conatus* que tiene lugar. Y aun así, la presunta claridad de esta proposición queda ofuscada por otras dos proposiciones. La primera de

ellas dice que el deseo de vivir implica deseo en una matriz de vida que bien podría, al menos parcialmente, descomponer el «yo» que intenta vivir. Comencé este ensayo preguntando si estaba claro en qué consiste la autoconservación spinoziana. Dado que no parece que la perseverancia solo se defina como la perseverancia de *este* yo singular, debe de haber en juego un principio de la descomposición de la singularidad. No es posible decir que esta descomposición de la singularidad sea similar a las obras de la pulsión de muerte, pero la idea se hace más fácil cuando tenemos en cuenta la segunda proposición, es decir, que un yo puede adquirir una forma externa, ser animado por una causa externa y no ser capaz de formarse una idea de esta naturaleza ajena cuando se abre camino junto al propio deseo. Esto significa que el «yo» responde a la alteridad de maneras que no siempre puede controlar, que absorbe formas externas, incluso las contrae, del mismo modo que uno contrae una enfermedad. Esto significa que el deseo, como la concepción freudiana de la pulsión, es un concepto límite, siempre ensamblado a partir de las operaciones de este cuerpo, aquí en relación con una ideación que se imprime sobre él desde otro sitio. Estas formas ajenas que asume el yo proceden de la matriz de la vida, y constituyen, en parte, los espectros de vidas que ya se han ido, a la vez que un modo de animar a un otro, asumiendo internamente esa exterioridad, con lo que da lugar a cierta incorporación, que presenta patrones de actuación psíquica de los que no uno no puede hacerse una idea clara. En la melancolía, nos vemos a nosotros mismos actuando como lo haría el otro, usando su discurso, vistiendo sus ropas. Se opera una sustitución activa, de tal manera que el otro no solo habita el «yo», sino que se constituye en una fuerza externa que actúa en el interior —una forma de operación psíquica sin la cual no puede proceder ninguna subjetividad—. ¿Quién actúa cuando aquel que ya no está con vida es reanimado por el que permanece en este mundo, transformado por la pérdida y cuyo deseo se convierte en el deseo de insuflar vida continuamente a aquello que ya se ha ido y pone su propia vida en juego al tomar tal actitud?

No cabe duda de que este no es exactamente el pensamiento de Spinoza, a pesar de que se trata de algo sobre lo que podríamos comenzar a reflexionar en sus propios términos. Si nos centramos en la filosofía política de Spinoza, vemos que el deseo se descompone desde otra perspectiva. Solo podemos entender el modo en que el deseo de vivir corre el riesgo de

descomponer el yo cuando comprendemos la *vida común* que desea el deseo. Esta vida común, a su vez, quizá solo pueda entenderse acertadamente si damos el paso de la ética a la política y consideramos el modo en que la singularidad se desarrolla en y a través de lo que Spinoza denomina la multitud. Quisiera abordar este concepto de Spinoza a partir del análisis de la crítica que le hace Lévinas. En resumen, Lévinas toma a Spinoza como representante del principio de la autoconservación y lo interpreta como un tipo de autopreocupación y, de hecho, como un bloqueo de las demandas éticas que vienen del Otro. En este sentido, Lévinas afirma que Spinoza solo puede ofrecer una noción del mundo social en la que el individuo se presenta como prioritario, y en la cual las obligaciones éticas no encuentran reconocimiento.

En una entrevista con Richard Kearney, Lévinas aclara que su propia perspectiva de la ética debe alejarse de la de Spinoza. Según Lévinas, la relación humana con el otro es previa a la relación ontológica con uno mismo.[13] Y a pesar de que Lévinas no se pregunta en qué consiste la autoconservación para Spinoza, parece asumir que la relación con el Otro queda excluida de este terreno.

> La aproximación al rostro constituye el modo más básico de responsabilidad [...] El rostro no está frente a mí *(en face de moi)*, sino sobre mí; es el otro antes de la muerte, que mira a través de la muerte y la expone. En segundo lugar, el rostro es el otro que me conmina a no dejarlo morir solo, ya que si así sucediera me estaría convirtiendo en cómplice de su muerte. Así pues, el rostro me dice: no matarás. En la relación con el rostro me expongo como usurpador del lugar del otro. El celebrado «derecho a existir» que Spinoza denominó *conatus essendi* y definió como el principio básico de toda inteligibilidad se ve desafiado por la relación con el rostro. De acuerdo con ello, mi deber de responder al otro suspende mi derecho natural a la propia supervivencia, le *droit vitale*. Mi relación ética de amor por el otro se basa en el hecho de que el yo no puede sobrevivir por sí mismo, no puede encontrar sentido en su propio ser-en-el-mundo... Exponerme a la vulnerabilidad del rostro significa poner en cuestión mi derecho ontológico a la existencia. En ética, el derecho a la existencia del otro tiene prioridad frente al mío, una prioridad representada en el edicto ético que dice que no matarás ni arriesgarás la vida del otro.[14]

Lévinas sigue comentando: «Existe un proverbio judío que dice que las necesidades materiales del otro son mis necesidades espirituales; esta desproporción o asimetría caracteriza el rechazo ético de la primera verdad de la ontología, la lucha por *ser*. La ética, por lo tanto, va contra la naturaleza porque prohíbe la tendencia homicida de mi voluntad natural que pone a mi propia existencia en primer lugar».[15] Sería interesante encontrar

en Lévinas una presunción de una voluntad natural potencialmente asesina, contra la que habría que establecer la prioridad ética del Otro. Tal estructura ocultaría, pues, una trayectoria compensatoria que vale la pena leer, y lo acercaría a Freud, aunque no así a Spinoza, según mi opinión. En este sentido, el ser de Spinoza en su modo ontológico primario busca la autoconservación, y no lo hace a expensas del otro, y sería difícil encontrar en su obra algo equivalente a la agresión primaria.

Lévinas acusa a Spinoza de creer que la intuición intelectual puede unir al yo con el infinito, mientras que, para Lévinas, el infinito debe permanecer radicalmente otro. Sin embargo, Spinoza no dice en qué consiste esta unidad aparente, y eso lleva a Lévinas a establecer un vínculo entre Spinoza y Hegel, un gesto que, en la tradición althusseriana, tanto Pierre Macheray como otros le discuten. De hecho, en ocasiones este vínculo sutil con Hegel se hace explícito, por ejemplo, cuando Lévinas subraya, en *Alteridad y trascendencia*, que para Spinoza «la revelación del infinito es racionalidad».[16]

Consideremos, sin embargo, la defensa de la sociabilidad de Spinoza que hace Antonio Negri.[17] Parecería que el sujeto en cuestión no es ni exclusivamente singular ni queda subsumido por completo en una totalidad. El objetivo del propio ser o, más bien, de la propia vida, va más allá de la particularidad de la propia vida para centrarse en la compleja relación entre la vida y la expresión de poder. El gesto de la individualidad a la colectividad nunca se acaba por completo, pero es, aun así, un movimiento que produce una tensión irresoluble entre la singularidad y la colectividad, y muestra que no pueden pensarse la una sin la otra, que no son polos opuestos ni se excluyen mutuamente. La tendencia de Lévinas de reducir el *conatus* al deseo de ser, que puede reducirse a la autopreservación, pretende encerrar a Spinoza en un modelo de individualidad que forma parte de la tradición contractual a la que este se opone. El individuo no se incorpora a la sociabilidad a partir de un contrato ni queda subsumido en una colectividad o multitud. La multitud no supera o absorbe la singularidad; la multitud no equivale a una unidad sintética. Si pretendemos determinar si Lévinas tiene razón al afirmar que no hay un otro en o para Spinoza, en primer lugar debemos comprender que la distinción entre el yo y el otro es dinámica y constitutiva, un vínculo del que no es posible rehuir, sino un cautiverio en el que tiene lugar la batalla ética. Según Spinoza, la

autopreservación no tiene sentido más allá de este lazo.

En la proposición XXXVII de su *Ética*, Spinoza deja claro su desacuerdo con una concepción contractualista de la vida social. Allí dice: «El bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios» (IVO37). En una nota a este escolio, analiza el modo en que la teoría del contrato presupone que «en el estado de naturaleza no hay nada que sea bueno o malo en virtud del común consenso, dado que todo el que se halla en el estado natural mira solo por su utilidad, y conforme a su índole propia, y decide acerca de lo bueno y lo malo únicamente respecto de su utilidad, y no está obligado por ley alguna a obedecer a nadie más que a sí mismo» (IVO37S2). Pero la autopreservación verdadera, como evidencia en la proposición LVI, es la base de la virtud, en la que la autopreservación tiene lugar bajo la guía de la razón. Asimismo, la naturaleza, entendida como el ejercicio de la razón, consiste en predisponer a los humanos a reflexionar sobre la vida, no sobre la muerte: «Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida» (IVP67).

De manera similar, la persona que pretende preservar su propio ser se da cuenta de que este ser no es mera ni exclusivamente suyo. De hecho, el esfuerzo por perseverar en el ser propio implica vivir de acuerdo a la razón, una razón que ilumina el modo en que el propio ser es parte de la vida común. «El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde solo se obedece a sí mismo» (IVP73). Según Spinoza esto significa, también, que el amor debería vencer al odio, lo que supone que «todo el que se guía por la razón desea también para los demás el bien que apetece para sí mismo» (IVP73S). En este punto nos conmina a considerar la simultaneidad de estos deseos. En el deseo de vivir bien, a su vez, está el deseo de vivir, y no se puede decir que uno preceda al otro, de modo que lo que uno desea para uno mismo resulta ser, al mismo tiempo, lo que uno desea para los demás. Eso no es lo mismo que determinar el propio deseo y luego proyectar ese deseo o extrapolar los deseos de los demás en virtud del deseo propio. Se trata de un deseo que debe, por necesidad, interrumpir y confundir la noción de lo que uno es, el propio concepto de «propiedad».

En *The new Spinoza*, Antonio Negri escribe que «el absoluto es la no-

alienación, mejor dicho, es, en términos positivos, la liberación de todas las energías sociales en un *conatus* de la organización de la libertad de todos» y pasa a sugerir que el propio sujeto «se reconstituye [en Spinoza] como multitud».[18] Negri ofrece una formulación económica de su concepción de la multitud, exponiendo la tensión irreductible entre dos movimientos en la filosofía política de Spinoza: aquel en que la sociedad se supone que debe actuar de acuerdo a una mente, y aquel en el que la sociedad, en virtud de su estructura y su dinámica expresiva, se vuelve irreversiblemente plural. Esto significa, por un lado, que aquello que damos en llamar el *conatus* general resulta diferenciarse y no puede acceder a la totalidad a la que aspira. Pero, por otro lado, significa que esa singularidad queda constantemente desposeída en y por medio de su sociabilidad; la singularidad no solo establece el límite de las posibilidades totalizadoras de lo social, sino que, como límite, es una singularidad que asume su especificidad precisamente en el contexto en el que es absorbido por un *conatus* más general, en el que la misma vida a la que aspira descompone su singularidad una y otra vez, aunque solo en la muerte de manera definitiva.

En esta línea podemos leer las implicaciones de la teoría de Negri para repensar la singularidad, a pesar de que se trata de una dirección contraria a la que él toma. Escribe, por ejemplo, «si lo absoluto no se confronta con la singularidad de los poderes reales, queda encerrado en sí mismo».[19] Pero también parecería ser igualmente cierto afirmar que la singularidad de los poderes reales es lo que, en su confrontación con lo absoluto, establece una apertura irreversible hacia el proceso de la propia generalización. No se alcanza una voluntad general, sino que simplemente se pone. Se desbarata y se articula a través del poder limitador de la singularidad. Incluso se podría decir que, en este sentido, la singularidad es lo que produce el horizonte radicalmente abierto, la posibilidad del propio futuro. Es más, si el cuerpo es aquello que afianza la singularidad, es aquello que no puede ser sintetizado en una colectividad, pero que establece su límite y su porvenir, pues el cuerpo, en su deseo, es aquello que hace que el futuro permanezca abierto.

Sin embargo, para que esta singularidad —concebida como sujeto— sea poderosa en su deseo y para preservar su propio poder de perseverancia, *no puede preocuparse por sí misma*. Según Negri, esto queda claro en la experiencia de la *Pietas*:

> La *Pietas* es el deseo de que ningún sujeto quede excluido de la universalidad, como sería el caso si uno amara un particular. Es más, al amar la universalidad y constituirla en un proyecto de la razón entre los sujetos uno se hace poderoso. Si, al contrario, uno ama el particular y solo actúa por interés, uno no es poderoso sino que se queda sin ningún poder, puesto que uno actúa en virtud de cosas externas.[20]

Luego se refiere al amor como un «pasaje tan humano que incluye a todos los seres humanos».

Sin duda, Spinoza muestra una tendencia a convertir el deseo singular en una unidad colectiva, lo cual aparece cuando afirma, por ejemplo, que «Nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad» (IVP18S). Se trata de una situación, sin embargo, que uno puede desear, pero es este deseo, y no su realización, lo que constituye la condición ontológica de la humanidad. De hecho, Spinoza se refiere a la posibilidad de la unidad de la mente y el cuerpo a través de una figura, «como si fuera», dando a entender que esta unidad es solo una conjetura, a la que no se le puede otorgar un fundamento. Hay algo que opera como resistencia ante este anhelo de unificación, lo cual está ligado a su imperecedero materialismo, a la persistencia del cuerpo, ajena radicalmente a la conceptualización.[21]

A pesar de que todavía no hemos llegado a la crítica de Lévinas, podemos darnos cuenta de que sería un error leer la autopreservación como una preocupación por uno mismo, como si fuera posible sin el amor que «incluye a todos los seres humanos», o el deseo, que es el deseo de uno mismo y a su vez el deseo de todos los demás. Sin embargo, podríamos llegar a la conclusión de que el Otro, para Spinoza, no es radical e inconcebiblemente Otro, y estaríamos en lo cierto. Pero ¿las consecuencias éticas de esta diferencia no absoluta son tan serias como lo plantea Lévinas? Al fin y al cabo, en Spinoza hay algo que, sin embargo, resiste al desmoronamiento del sujeto en una unidad colectiva. «El Otro» quizá no sea el término apropiado para aquello que *no puede* subsumirse en esta unidad. Se trata del deseo mismo y del cuerpo. Según Lévinas, estaríamos ante una imposibilidad, puesto que el deseo es precisamente lo que debe

quedar suspendido para que emerja la relación ética con el Otro. En este punto se muestra la mayor discrepancia con Spinoza. Aquello que, por un lado, no puede subsumirse en una unidad colectiva, por otro, no puede subsumirse en una concepción meramente individualista del *conatus*. El deseo de perseverar en el ser propio lo implica a uno en una vida común, pero el cuerpo regresa como una condición de singularidad imposible de erradicar, solo para, precisamente, resistir el deseo que anula el sentimiento del cuerpo propio o, más bien, el propio yo, como si fuera pura o perdurablemente propio.

Resulta interesante que Lévinas destaque que la «humanidad de un hombre [...] es una ruptura del ser», y que para Spinoza, en un gesto paralelo, sea el deseo lo que conlleva esta ruptura como parte de su propio movimiento, un movimiento de la singularidad a la colectividad, y de la colectividad a una pluralidad irreductible. La desorientación en el deseo consiste en el hecho de que mi propio deseo nunca está completamente satisfecho o resulta solo mío, sino que estoy inmerso en la sociabilidad, si no en la universalidad potencial, de mi deseo en todos los actos por medio de los cuales busco preservar y aumentar mi ser. En este sentido, la fuerza singularizadora del cuerpo y su trayectoria desorientadora hacia lo social producen una descomposición de la singularidad, que aun así no puede darse por completo. A su vez, esta singularidad que no puede anularse descompone la producción de colectividad.

Podría entenderse que Spinoza ofrece aquí un principio variable y constante de descomposición, que opera del mismo modo que la pulsión de muerte en Freud, pero que, para seguir formando parte de la lucha por la vida, no debe imponerse como suicidio o asesinato. Se trata de un principio de descomposición que está controlada, y que solo bajo control puede mantener abierto el futuro. Me gustaría concluir con dos cuestiones, una en relación a Freud y la otra, a Lévinas.

En cuanto a Freud, no estoy proponiendo que en Spinoza el cuerpo haga disimuladamente el trabajo de la pulsión de muerte, sino que estoy sugiriendo que a pesar de las grandes diferencias entre el punto de vista spinoziano, que identificaría el deseo de vivir bien con el deseo de vivir, y el psicoanalítico, según el cual el vivir bien siempre es a costa del propio deseo, parece que ambos convergen en la idea de que el deseo sigue una trayectoria que trabaja para descomponer al sujeto, conduciéndolo más allá

de sí mismo hacia una posible disolución en un *conatus* más general. Precisamente en esta descomposición y desorientación surge la perspectiva ética, puesto que no se puede decir que yo deseo vivir sin, a la vez, pretender mantener y preservar la vida del Otro.

Spinoza llega a esta conclusión ética por un camino distinto al de Lévinas, pero ambos consideran que la posibilidad de la ética pasa por cierta ruptura y desorientación de las condiciones del sujeto. Lévinas escribe:

> El rostro es lo que no se puede matar, o al menos es aquello cuyo significado consiste en decir «no matarás». Es cierto que el asesinato es un acto banal: se puede matar al Otro; la exigencia ética no es una necesidad ontológica [...] También aparece en las Escrituras, en que la humanidad del hombre está expuesta en tanto que está comprometido con el mundo. Pero a decir verdad, la aparición de estas «peculiaridades éticas» en el ser —la humanidad del hombre— es una ruptura en el ser. Es significativo, incluso si el ser se reanuda y se recupera a sí mismo.[22]

Si, como dice Lévinas citando el proverbio, las necesidades materiales del Otro son mis necesidades espirituales, entonces soy capaz, a nivel espiritual, de aprehender las necesidades materiales del Otro y ponerlas en primer lugar. Según Spinoza, la distinción entre necesidades materiales y espirituales no sería incierta, puesto que las necesidades espirituales acaban, en esta vida, dependiendo del cuerpo como fuente y condición de continuidad. Sin embargo, resulta que no puedo garantizar mis necesidades sin garantizar las del Otro. La relación entre el «yo» y el «tú» no es, para Spinoza, asimétrica, pero sí inherentemente inestable, puesto que mi deseo emerge revestido de esta dualidad, en mí y en simultáneo en un *conatus* más general. Estas dos posiciones, en cierto sentido, combinadas con Freud, en referencia a la contención de la pulsión de muerte, enfatizan los límites de la aproximación narcisista al deseo y presentan la posibilidad de una vida colectiva distinta, que no esté basada en la violencia, que eluda, por un lado, el espectro dual del narcisismo, o de la pertenencia, y por el otro, la violencia, ya sea hacia uno mismo o hacia los demás. Pero ninguna de estas dos posiciones necesita recurrir a la pertenencia o a la violencia como valor final.

Aquí, sin embargo, he estado investigando una serie de aproximaciones a la ética que honran el deseo sin caer en la defensa egomaníaca de lo propio, de la propiedad, y que honran la pulsión de muerte sin dejar que emerja

como violencia contra uno mismo o contra otro. Estos serían los procedimientos de una *ética bajo presión*, que estaría constituida por una lucha y que tendría como condición la «ansiedad», más que la convicción.

Permítanme que mencione dos de las líneas que se abren desde esta perspectiva, dos sendas disonantes. La primera hace referencia a Primo Levi, cuya muerte suele entenderse como un suicidio, a pesar de que no se halló ninguna nota. Se cayó o se tiró por el hueco de las escaleras de su edificio y lo encontraron muerto. La muerte dejó abierta la cuestión de si se trató de un accidente o de una acción premeditada. Podríamos decir que perdió su punto de apoyo o abandonó su punto de apoyo. No había nadie más allí, así que no tiene sentido plantear la posibilidad de que alguien lo empujara. Aunque siempre me ha dejado perpleja esta última inferencia, porque alguien puede recibir un empujón sin que, literalmente, haya otra persona que te empuje. La diferencia entre el empujón y la caída es compleja, como nos dice él mismo, por ejemplo, en una de las anécdotas que cuenta en *Lilít e altri raconti*. Allí habla de un judío deportado a Auschwitz que a menudo tropieza y se cae. Levi escribe que cada una de las veces parecía ser un accidente, pero que en la caída había algo a propósito, que mostraba algún tipo de presión a la que estaba sometido ese hombre, alguna dificultad para mantenerse en pie, por confiar en la fuerza de la gravedad. Y no cabe duda de que debemos preguntarnos cómo debe haber sido ese intento por mantenerse en pie y caminar en los campos, confiando en la fuerza de la gravedad y la tesis implícita que supone que allí hay un suelo que te acoge. Y si pensamos en todos los empujones que tuvieron lugar allí, ¿por qué iban a llegar a su fin todos esos empujones en el momento en que cesa el contacto físico? ¿Por qué ese empujón no iba a seguir teniendo una vida propia, empujando más allá del empujón, excediendo la fisicidad del empujón para adquirir una forma física y una vida con fuerza propia?

Primo Levi habla del suicidio en *Los hundidos y los salvados*, donde escribe que «el suicidio nace de un sentimiento de culpa que ningún castigo puede atenuar». Acto seguido, subraya que la reclusión se vivía como un castigo, y luego, entre paréntesis, añade: «Si existe el castigo se debe de haber cometido una falta».[23] En otras palabras, nos está ofreciendo una explicación de cierta culpa que aparece como consecuencia del castigo, una culpa basada en una inferencia según la cual alguien ha hecho algo para

merecer un castigo. Esta culpa, por supuesto, es preferible si la alternativa es aferrarse a la contingencia absoluta y la arbitrariedad de la tortura, el castigo y el exterminio. Al menos con culpa, uno continúa presentándose como agente. La arbitrariedad de infligir una tortura aniquila también la capacidad agente de uno. Esta «culpa» que recibe reconocimiento entre paréntesis se convierte, en este texto, en un hecho, en algo dado, un marco, de modo que Levi se pregunta, sin piedad, si en los campos llegó a hacer todo cuanto pudo por ayudar a los demás; subraya que todos se sentían culpables por no ayudar a los demás,[24] y luego le pregunta al lector, y a sí mismo, si alguno de nosotros dispone de la armadura moral adecuada para combatir las seducciones del fascismo. Llega a aceptar su autoacusación como una postura que debe asumir respecto a sus propios actos, que no fueron, por cierto, de índole colaboracionista.

La culpa de Levi viene a dar marco a una moralidad que hace responsables a aquellos que estuvieron en los campos de lo que hicieron y de lo que no hicieron. En este sentido, su moralidad ofusca el hecho de que la acción misma estaba extremadamente viciada, que aquello que debería tenerse por un «yo» estaba secuestrado o muerto, como aclara Charlotte Delbo. Es una defensa contra aquella ofensa, la ofensa que no reconocía que el yo, también, estaba diezmado. Pero aún más importante, entra en un círculo en el que la culpa producida por el castigo requiere, para su alivio, más castigo. Como si, a que «el suicidio nace de una forma de sentimiento de culpabilidad que ningún castigo ha podido atenuar», nosotros debiéramos añadir que no hay castigo alguno que *pueda* atenuar la culpa, puesto que esta culpa está infundada y no tiene fin, y el castigo que podría aliviarla es responsable de su reproducción infinita. Frente a esta mala infinitud en particular, surge, probablemente, para alguien como Levi, el suicidio. Pero esto significa que no podamos contestar a la pregunta de si se cayó por accidente, se tiró o recibió un empujón, puesto que la escena de la agencia había quedado fragmentada, sin duda, en esas acciones simultáneas y co-constitutivas. Se cayó por accidente, seguramente, en el caso de que queramos decir que su caída no fue resultado de su propia acción; fue empujado, seguramente, por una agencia de castigo que seguía rigiendo sobre él; se arrojó, seguramente, porque según su moralidad se había convertido en el ejecutor de su autotortura, al creer que no se lo podía castigar y que no había castigo suficiente para él.

Y aquí mi segunda consideración respecto a una ética bajo presión: encontramos en juego esta dificultad ética en las posiciones antibelicistas en Israel, sostenidas por aquellos que se oponen a la ocupación de las tierras palestinas o están a favor de una nueva política que dejaría atrás el sionismo: como el colectivo que se esfuerza por reconstruir las casas palestinas demolidas; Ta-ayush, una colición judeo-árabe, que intenta llevar comida y medicinas a aquellos que sufren en los territorios ocupados; y las prácticas institucionales de pueblos como Neve Shalom para promover el autogobierno árabe-judío y agrupar las propiedades y crear comunidades y escuelas en las que mi deseo no es poderoso o autoconservador a no ser que pueda ser desorientado por el tuyo, por medio de tu poder de autoconservación y perseverancia. Voy a citar un *email* de una amiga de Israel, porque creo que nos permite ver la posibilidad de basar la ética en la propia situación de uno, en el deseo de uno, sin que la relación con el otro se convierta en una pura proyección o extensión del de uno mismo. Se llama Niza Yanay, y es socióloga en la Universidad Ben Gurion, y le preocupa que la Corte Suprema haya perdido su poder en Israel, que la ley militar esté en ascenso, que en el Knesset se debatan activamente propuestas de reubicación de los palestinos. Escribe:

> En las elecciones de hace unos meses, un amigo y yo votamos al partido comunista, un partido árabe palestino, que prácticamente no cuenta con ningún votante judío. Nos pareció que era muy importante reforzar el poder de los árabes en el Parlamento, y mostrar nuestra solidaridad con ellos. Sami Shalom Shitrit, poeta y escritor, dijo en un aparte antes de la votación, que si hubiera sido alemán y cristiano, se habría esmerado por encontrar un partido judío al que votar. Me conmovió mucho, y me dio un escalofrío porque no estamos tan lejos de 1933.

No estamos en 1933, pero tampoco tan lejos, y es en la cercanía de esa diferencia cuando debe pensarse una nueva ética. Cuando en el Knesset han empezado a tener lugar discusiones sobre la «transferencia» de poblaciones y la venganza parece ser el principio invocado por ambos bandos del conflicto, es crucial encontrar y valorar el «rostro» que pondrá fin a la violencia. Hacerse responsable de ese rostro, sin embargo, exige cierta autodesposesión, un gesto ajeno a la autoconservación como base o, más bien, como aspiración ética.

Mientras algunos sostienen que la autoconservación es la base de la ética para Spinoza, y otros sugieren que Spinoza excluye las formas de

negatividad que Freud describe con tanto acierto bajo la rúbrica de la pulsión de muerte, yo intento proponer que la perspectiva de Spinoza no conduce a la defensa de un simple individualismo ni a las formas de territorialidad y los derechos de autodefensa que suelen asociarse a las doctrinas de la autoconservación. Entre el marco judío para una ética que presupone un superyó y sus crueldades como precondición del comportamiento ético, o la afirmación que dice que las formas de sociabilidad política se basan en la unidad de la gente, concebida a nivel espacial, Spinoza presenta una forma de solidaridad política que va más allá del suicidio y de los tipos de unidades políticas asociadas a la territorialidad y el nacionalismo. Parece que no cabe duda de que forma parte de una disputa en el interior del judaísmo sobre el significado y el dominio de la ética, pero también parece igualmente cierto que se encuentra al margen de la tradición cuando ofrece modelos de trabajo con ese «margen».

Pero lo más importante es ver que aquí se dan los contornos de una ética en la que la pulsión de muerte queda controlada, que concibe una comunidad en su pluralidad irreductible y que se opondría a todo nacionalismo que pretenda erradicar esa condición de una sociabilidad no totalizable. Se trataría de una ética que no solo manifiesta su deseo de vivir, sino que también reconoce que desear la vida significa desear la vida para ti, un deseo que implica producir las condiciones políticas para una vida que va a dar lugar a alianzas regeneradas que no tienen una forma final, en las que el cuerpo, y los cuerpos, en su precariedad y en su promesa, incluso en lo que se podría llamar su ética, se incitan mutuamente a vivir.

B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 131. En adelante se incluirá en el texto la referencia a la obra tal y como suele citarse, seguida de la página.

Ibíd., p. 118.

Ibíd.

G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1996.

S. Freud, «El malestar en la cultura», en *Obras completas*, vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 115.

Véase S. Freud, «Duelo y melancolía» en *Obras completas*, vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu, p. 244.

Véase S. Freud, «El problema económico del masoquismo» en *Obras completas*, vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu, p. 69.

Véase S. Freud, «Pulsiones y destinos de la pulsión» en *Obras completas*, vol. XIV

Véase J. Laplanche, *Vida y muerte en el psicoanálisis*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

Ibíd.

Ibíd., p. 175.

Ibíd., p. 173.

Ibíd.
R. Kearney, «Ethics of the Infinite», entrevista con Emmanuel Lévinas, en R. Cohen (ed.), *Face to Face with Lévinas*, Albany, State University of New York Press, 1986, p. 21.
E, Lévinas, *Alteridad y trascendencia*, Madrid, Arena, 2014.
Ibíd., p. 24
Ibíd. pp. 228 y 229.
A. Negri, «Reliqua Desiderantur: A Conjecture for a Definition of the Concept of Democracy in the Final Spinoza», en W. Montag y T. Stolze (eds.) *The New Spinoza*, Minneapolis, University of Minenesota Press, 1997.
Ibíd., p. 230.
«El alma no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo». (VP21). «El alma no expresa la existencia actual de su cuerpo ni concibe como actuales las afecciones del cuerpo, sino mientras que este dura» (P21D).
Ibíd., p. 238.
P. Levi, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, 2000, p. 33.
E. Lévinas, *Ethics and Infinity*: *Conversations with Philippe Nemo*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1985, p. 87.
Ibíd., p. 35.

Sentir lo que es vivir en el otro
El amor temprano de Hegel

No hay muchas razones que nos lleven a pensar conjuntamente a Hegel y el amor. En primer lugar, para la mayoría de la gente, Hegel es difícil de amar; muchos lectores no quieren tomarse el tiempo para aclarar sus frases. En segundo lugar, se suele creer que el lenguaje es una proclamación sincera o algún tipo de expresión lírica. En tercer lugar, el amor está ligado a imágenes y movimientos, de modo que todo el tiempo estamos imaginando, o más bien, está relacionado con una forma de imaginación y movimiento que parece absorbernos en sus repeticiones y elaboraciones. Así que el tema del amor parece una manera extraña de aproximarse a Hegel, que tiene un lenguaje denso y desprecia explícitamente las formas no lingüísticas de arte, y a quien el discurso directo y el estilo lírico le resultan ajenos. Y aun así se trata de un asunto al que se refirió en sus trabajos tempranos, en los que el «amor» es un nombre para lo que vivifica y alivia, y sus ideas tienen repercusiones evidentes para los sentidos y la estética en general. Durante los años previos a la redacción de *La fenomenología del espíritu* (1807), Hegel escribió, por ejemplo, un breve ensayo titulado *Amor* (1979-1798), del cual se conserva una parte.[1] Y encontramos otros comentarios en una pequeña obra llamada *Fragmento de sistema* (1800).[2] Más adelante, por lo visto, desaparece el amor, o se niega, o queda silenciado en su escritura sobre el espíritu.

¿Cómo debemos leer la lectura de Hegel del amor? ¿Hay amor en su lenguaje? Sus escritos tempranos avanzan con frases declarativas, no solo porque sabe la verdad y la anuncia con gran seguridad, sino porque la frase declarativa es un modo de avanzar y seguir adelante. Cada frase sienta las bases de la siguiente, y se interroga o se desarrolla una idea sin que esta se derive precisamente de modo secuencial. De hecho, a pesar de que, como lectores de Hegel, podamos —y quizá lo hayamos intentado— extraer las

proposiciones que presentan sus escritos, organizarlas en argumentos que se funden en premisas primarias y secundarias de las que se deriven conclusiones lógicas, quisiera sugerir que en este caso sucede algo más. Cuando una frase se afirma o aparece en la forma de una afirmación, se está mostrando algo, se está estableciendo una visión particular del mundo, se está adoptando determinada posición. Podríamos decir que la forma de una frase ofrece un punto de vista. En la frase siguiente, no siempre se da una ampliación del mismo punto de vista. A veces se trata de otro punto de vista que comenta críticamente el primero o nos muestra una consecuencia inesperada de este. En ocasiones, esto se da en el curso de unas pocas frases, o de un parágrafo o dos, y entonces nos quedamos reflexionando sobre los términos presentados. Pero entonces se produce un giro; a veces a partir de una oración subordinada, a veces a partir de un cambio en el tono o una modulación de la voz. En este sentido, vemos que el punto de vista original, afirmado con tanta seguridad en una única o una breve serie de proposiciones, poco a poco se ha puesto en cuestión. El hecho de que una declaración particular sea cuestionada no es lo mismo que exponer una corrosión básica en la secuencia proposicional o declarativa, y parte de la seguridad de la secuencia inicial queda desconcertada por lo que viene a continuación. Y lo que ha llegado después, de hecho, parece proceder de lo anterior, lo cual significa que las semillas de la inquietud —aquello que Hegel denomina *Unruhe* una y otra vez— ya estaban allí desde el comienzo; se pasaron por alto o se dejaron de lado al empezar la exposición. De modo que aparece esta perturbación, pero no como un arrebato repentino de nihilismo ni una renuncia violenta a lo que se había presentado previamente. En pleno desarrollo de la exposición, la forma declarativa ha perdido su confianza. Esto puede deberse simplemente a la repetición de la forma declarativa con un modo de confianza similar, punto en el cual el lector se ve confrontado a dos afirmaciones que compiten, articuladas con igual seguridad. En este momento, debemos preguntarnos: ¿la voz autorial mantiene el poder sobre su material? ¿O hay algo en el propio material, en su elaboración, que implica su reverso? La voz se ha invertido sin denigrarse totalmente a sí misma, sin repudiar del todo lo anterior. Nos preguntaremos, ¿qué tienen que ver con el amor estas convulsiones?

En su exposición sobre el amor, Hegel presenta una inversión que forma

parte, en igual medida, tanto del tema como de su forma de exposición. Ahora podemos decir que entendemos que hay algo en la naturaleza del amor que es reversible o que se invierte a sí mismo, y debemos encontrar un modo de escritura que reconozca o explique esa reversibilidad. El modo de presentación debe ajustarse a las demandas de lo que se presenta; lo que «es» exige ser presentado para poder ser. En otras palabras, la presentación del amor es un desarrollo o elaboración temporal del objeto del amor, de manera que no podemos distinguir propiamente entre el amor en sí mismo como objeto, tema o problema, de su presentación (lo cual no significa que el objeto sea reducible a su modo de presentación, solo que el objeto únicamente se hace accesible a través de su presentación). El amor no puede permanecer como un sentimiento interno y mudo, sino que exige algún tipo de presentación del amor. No estoy diciendo que todo amor deba confesarse o declararse para poder ser denominado amor, sino que para Hegel, en 1797, el modo declarativo no es meramente una manera idiosincrática de aproximación al amor. El amor debe desarrollarse en el tiempo; tiene que tomar cierta forma que no puede quedar restringida a una única proposición. Tiene que haber algo así como una cadena de frases, declarativas e interrogativas, que no solo registren un aumento de la confianza y su pérdida, sino que dé lugar a modos de llegada inesperados, todos ellos modos de representación de esos movimientos como parte del fenómeno mismo. Al fin y al cabo, el fenómeno del amor, más allá de lo silencioso o estridente que sea, más allá de lo introvertido o extrovertido que sea, tiene algo así como una lógica propia, la cual se expande o desarrolla en el tiempo y, como veremos, nunca acaba de florecer adoptando una forma final, sino que queda definido por su apertura infinita.

Quizá haya quien espere de Hegel un sistema totalizador, un error que se mantiene a lo largo de las épocas. En la *Fenomenología del espíritu*, establece esta apertura en su análisis del funcionamiento de los indexicales.[3] En relación con el «ahora», el momento más inmediato, resulta que el «ahora» ya ha pasado siempre que nos referimos a este. Perdemos el «ahora» —o vemos cómo se desvanece— en el momento de señalarlo, lo cual significa que los actos de referencia no pueden dar cuenta precisamente de sus referentes. De hecho, el problema temporal que surge cuando alguien intenta señalar el «ahora» establece un retraso que afecta a toda la referencialidad. El problema no era que al apuntar al «ahora» este

retrocedía al «entonces», sino que el acto de señalar, el acto de indicar, siempre llega con retraso y que solo cuando el «ahora» se convierte en «entonces», este puede quedar reflejado como «ahora». La demora temporal separa al lenguaje que pretende indicar el «ahora» del momento indicado, por lo que hay una diferencia entre el tiempo de la indicación y el tiempo de aquello que se indica. En este sentido, el lenguaje siempre yerra en su marca, y así debe ser para poder referirse a ese tiempo. Así pues, el «ahora» invariablemente es «entonces» en el momento en que se nos hace accesible en el lenguaje (que es, por cierto, el único modo de acceso, ya que no existe una relación no mediada con el «ahora»). Hegel no es un vitalista ni cree que seamos capaces de acceder a lo inmediato sin ninguna mediación, a pesar de que una y otra vez tratará sobre aquellas experiencias que a nosotros nos parecen de lo más inmediatas, sin ninguna mediación. «Mediación» tiene dos significados distintos aquí: primero, todo aquello a lo que accedemos a través de la experiencia tiene lugar externamente y aparece ante nosotros reflejado por un medio externo; segundo, todo aquello a lo que accedemos, al pasar a través de algo externo o ser reflejado por ello, siempre está a distancia de su ubicación y su temporalidad originales. En otras palabras, cierto desplazamiento en el tiempo y el espacio es condición del conocimiento, aquello que Hegel a menudo denomina «retorno» del objeto. El objeto debe irse, convertirse en otra cosa, sobre mí y frente a mí, y también debe retornar, convertirse en algo indisociable de mí, por más ajeno que sea. El modo de retorno es invariablemente distinto del modo de partida, de manera que casi nunca regresa al mismo lugar, lo que significa que su «retorno» no es un término apropiado.

Cuando reflexionamos sobre el «ahora», siempre hay alguna operación temporal que excede aquello que denominamos el «ahora», sin la cual no seríamos capaces en absoluto de nombrar el «ahora». Se puede decir lo mismo de lo que podríamos llamar el «final» de un proceso; de hecho, en el momento en que nombramos el final, este ya ha acabado, lo que supone que la temporalidad del nombrar va más allá de ese final y accede a otro registro temporal. El final, si acaso se puede nombrar, indicar, resulta que no es tal final. No está claro cómo denominamos a este tiempo que excede el final. Quizá si existiera un modo lingüístico de indicar esta temporalidad, este operaría con un sentido de la demora. Si consideramos que se trata de una

cuestión de desconsuelo, un tipo de desconsuelo derivado del indicativo, puede que vayamos por el buen camino. ¿Cómo regresar al amor a partir de la interpretación? ¿Hay alguna permanencia en el tiempo que se extienda al final, o más allá del final, o incluso una peculiar función poética del final? ¿Cómo se integran el amor y la pérdida en esta formulación? ¿Existe algún modo de evitar este desconsuelo derivado de la perspectiva hegeliana, o más bien el desconsuelo precede al propio amor?

El fragmento de Hegel sobre el amor se abre con una pregunta: aquellos que forman parte de una religión, ¿cómo negocian entre su individualidad y su pertenencia a una comunidad? Es interesante que, desde el comienzo, no se pueda preguntar si el individuo está separado de la comunidad, o si el individuo, en algunos sentidos, está unido a la comunidad, sin entender la relación del individuo con la pertenencia, o lo que Hegel denomina el «objeto» o el «objeto mundo».[4] Si la religión implica tanto la propiedad colectiva de objetos como su sacrificio, entonces los individuos ceden su derecho de posesión a estos. Cuando el valor de un individuo se deriva de sus posesiones, este pierde valor para sí mismo al abandonar toda forma de individualismo posesivo; de hecho, en palabras de Hegel, cuando el individuo pierde todo lo que posee, se desprecia a sí mismo, o al menos así sería cuando los objetos otorgan su valor a la persona y cuando los objetos se poseen en tanto que propiedad.

El autoodio ha entrado en escena de pronto, del mismo modo que las exigencias para una existencia comunitaria. La religión, en primera instancia, se formula como una forma de pertenencia a una comunidad que requiere la negociación o el sacrificio de la propiedad individual y, como corolario, la negación del individuo de sí mismo, que toma la forma afectiva del autoodio. ¿Cómo, nos preguntaremos, puede abrirse camino el autoodio hasta el amor? Y en el marco de esta economía, ¿el amor por uno mismo solo se sigue de la posesión de propiedades?

El segundo problema que plantea Hegel puede resultar sorprendente, porque parecería que está preguntándose por las condiciones para una relación viva entre el individuo y su mundo. Por el momento, la comunidad y la pertenencia a la comunidad quedan de lado, y se introduce un nuevo punto de partida. Hay una segunda consecuencia de la separación del individuo de su mundo objetivo. La primera era el autoodio, ya que el individuo busca abandonar su posesión de sí mismo, pero no acaba de tener

éxito. La segunda consecuencia es igualmente alarmante: el propio objeto ha muerto. Uno se odia a sí mismo, y el mundo objetivo está muerto cuando la propiedad confiere valor. Y aun así Hegel intenta argumentar estas conclusiones preguntando por la posibilidad de una unión viva de individuos y objetos: ¿se trata de una concepción alternativa de la religión, y requiere esta el amor o está compuesta, en algún sentido, de amor? Cuando escribe que el objeto está muerto, nos vemos empujados a preguntar: ¿cómo murió el objeto?[5] ¿Esta es la forma general del objeto, y en este sentido, de todos los objetos? ¿Está muerto para siempre?

Los objetos pueden morir de dos maneras: por el sacrificio y por la posesión. En un principio parece que Hegel nos previene contra el abandono de la propiedad, si eso significa desprenderse de todas las cosas materiales, de toda materialidad. Y luego parece que está intentando encontrar un modo de afirmar el mundo material y objetivo sin que este quede reducido a la propiedad. El primer texto nos invita a imaginar y a entrar en una configuración del mundo en la que un individuo, aquel que no ha abandonado por completo su individualidad, se confronta a un mundo de objetos muertos, rodeado de ese mundo que ha sido establecido a partir de acciones por medio de las cuales la propiedad personal se sacrifica por un bien común. Bajo estas condiciones, en las que los individuos se ven privados de toda propiedad, estos también se ven privados de una relación viva con los objetos: los objetos mueren. ¿Y qué tipo de vida afectiva es posible para los individuos en tales circunstancias? Aman aquello que está muerto. Siguen viviendo y amando en relación a un objeto, o un conjunto de objetos, o más bien un mundo objetivo, que está muerto, y de este modo mantienen una relación vital con lo que está muerto. De hecho, los objetos muertos constituyen el otro término de la relación amorosa. Así, el amor ama una materia que es indiferente ante aquel que ama. Esta relación no es precisamente una unión viva. Cuando Hegel empieza hacer comentarios sobre «la esencia de este amor» *(in seiner innersten Natur)*,[6] no nos está hablando de la esencia eterna del amor, sino del modo en que se constituye la esencia del amor bajo las circunstancias de un sacrificio obligado, es decir, en el que la religión exige que los individuos se separen de sus objetos como condición para formar parte de la comunidad.[7]

Ahora Hegel está intentando adoptar el punto de vista de aquel que ha cumplido con la obligación de desprenderse del mundo objetivo, de vivir en

un mundo de objetos muertos, y de vivir las consecuencias de este modo particular de amor en el que uno solo ama objetos que están muertos. Sin duda, es muy interesante que el propio amor no quede anulado bajo estas circunstancias. Más bien el amor adquiere una forma nueva; podríamos decir que el amor adopta una forma específicamente histórica. Quien vive en una configuración así no solo ha perdido el mundo objetivo, sino que sigue amando lo que se presenta como muerto; a su vez, confía en que su pérdida será compensada, que alcanzará algún tipo de eternidad o infinitud y será liberado de toda materialidad. De este modo, si en tal esquema la materia debe rechazarse o perderse, si la materia se convierte en materia muerta, entonces incluso la propia materialidad corpórea del individuo se presentará como muerta ante él. En otras palabras, si el individuo pierde y a la vez sigue amando esa materia que está muerta para él, y si él mismo se ha transformado en materia muerta, entonces el individuo ahora pierde su materialidad y la ama. Muerto para sí mismo, sigue viviendo... melancólicamente. Pierde aquello que nunca puede perder del todo. Y aquello que para él está muerto a su vez es la condición de su vida.

Ante tales circunstancias, ¿qué argumentos puede esgrimir el individuo en favor de su propia existencia material? El problema no es únicamente que se encuentra rodeado de objetos muertos, sino que, en tanto que un cuerpo que debe separarse de un espíritu puro, se ha convertido en un objeto muerto para sí mismo. Y al hacer esta experiencia, condicionada por una serie de estipulaciones religiosas, tiene lugar una inversión: «No hay [para él] unificación eterna, completa en sí misma, sino únicamente la nada estéril» *(nur das dürre Nichts)*.[8] De nuevo, Hegel se involucra en, o empieza a representar, la inversión y la paradoja que acabará definiendo el sacrificio de la propiedad personal en virtud de la comunidad religiosa; el individuo que cumple con tales condiciones, o más bien vive en un mundo estructurado por estas estipulaciones, es precisamente incapaz de soportar amar objetos muertos y convertirse para sí mismo en un objeto perdido y muerto al que sigue atado inevitablemente. El individuo no alcanza la infinitud, «y pensarse a sí mismo en esta no lo puede soportar el hombre» *(in diesem sich zu denken kann freilich der Mensch nicht ertragen)*.[9] Hegel está insinuando que lo soportable tiene límites; nos está pidiendo que sopesemos los requisitos que fijan aquello que será soportable para el amor humano. El individuo que piensa en sí mismo como un objeto muerto no se

puede soportar a sí mismo, pero ¿por qué? En primer lugar, porque existe una conciencia de lo que es insoportable; la «insoportabilidad» es la forma que toma esta conciencia, y cuando esto tiene lugar, cuando emerge, muestra o representa que ya hay una forma de conciencia que ya ha trascendido la materia muerta que se supone que es el individuo existente. Aunque el problema no es solo epistemológico o ni siquiera lógico. Más bien, el individuo se somete a una deformación del amor en la que se ama a sí mismo como cosa muerta. Si toda la materia debe morir (sacrificarse, devaluarse) y él mismo es una cosa material, entonces debe morir. Sin embargo, para cumplir con esta tarea en la vida, tiene que estar vivo, lo cual significa que debe permanecer con vida, entregado al destino insoportable de morir en vida. Su destino se hace angustioso.

Puede resultar raro que Hegel afirme que «nada lleva las raíces de su existencia en sí mismo» *(keines trägt die Wurzel seines Wesens in sich)*, subrayando así que toda existencia determinada proviene de algún lugar o de algo que no es ella misma.[10] En el marco de esta configuración, o bajo los requisitos particulares de la religión, resulta que el individuo solo podría sentir desprecio por su especificidad determinada, su propio estatuto como ser material, y por la dimensión material del mundo objetivo. Fueron excluidos de lo espiritual y se convirtieron a una parte muerta de la vida, completamente diferenciadas del resto de lo espiritual, y por lo tanto completamente muertos. En este sentido, asumieron un estatuto absoluto como no vivos y no espirituales. Sin embargo, esta perspectiva no logra dar cuenta en términos religiosos de la razón y el modo en que los objetos materiales llegaron a ser. Hegel no solo muestra que la primera formulación de la religión que ofrece no solo es parcial, sino imposible; sin quererlo, convierte en absoluta a la materia muerta, hace que el individuo se convierta en un muerto para sí mismo o lo empuja a prácticas de autoodio de las cuales solo puede escapar a través de su propia anulación como ser viviente, una condición que se revela insoportable, y que a su vez tampoco logra entender en un sentido religioso la razón y el modo en que el mundo material llega a ser. La existencia material procede de otro lugar. En esta frase, al menos por ahora, se refiere a eso cuando dice que nada «lleva las raíces de su existencia en sí mismo».

Luego prosigue con otra serie de afirmaciones, y daría la impresión de que Hegel está mostrando sus cartas. Comienza a definir lo que es el amor

verdadero, y al menos en esta versión (y no debemos perder de vista que se trata de una versión, que algo podría llegar a perturbar su seguridad aseverativa), diciendo que el amor verdadero es una unión viva y que parece que se da entre dos personas que tienen la misma fuerza (introduciendo de este modo en la formulación el principio de igualdad) y ninguna de las cuales está muerta para la otra. El amor implica no estar muerto para el otro, y que el otro no esté muerto para uno. La escena es diádica, de ahí que nos preguntemos qué ha sucedido con la comunidad. ¿La comunidad se doblegó ante la pareja? ¿Y qué pasó con el mundo objetivo? ¿Los objetos siguen estando ahí, de forma emergente, o de pronto hemos quedado integrados en una forma de pareja al margen tanto de la comunidad como de la propiedad? Este amor, nos dice, no es entendimiento ni razón, sino sentimiento *(Sie ist ein Gefühl)*. Al menos así lo define en un primer momento, como un único sentimiento, antes de dar comienzo a toda una serie de revisiones. Como lectores, partimos de que el amor es un sentimiento, para aprender rápidamente, en la siguiente frase, «pero no un sentimiento particular» *(aber nicht ein einzelnes Gefühl)*.[11] Bien, es un sentimiento, y no un único sentimiento, pero con la segunda afirmación, Hegel no está negando la primera exactamente. Está acumulando proposiciones; cada una tropieza con la siguiente y de este modo comienza a tomar forma una cadena. A pesar de que el amor siempre es singular, no puede reducirse a una instancia singular o a su presentación o declaración. Adopta una forma singular, y aun así siempre toma también más que una forma singular. Si preguntamos por esa forma más que singular que adopta el amor, se nos responde que un sentimiento particular «solo es una vida parcial y no la vida entera» *(es nur ein Teilleben, nicht das ganze Leben ist)*.[12] Aquí volvemos al problema de la vida, o más bien a lo que es vivir, su vivacidad sinecdocal, y regresamos a la idea de que el amor debe ser vivo si se trata de un amor real y verdadero. Este sentimiento de vivir, que es singular y no singular, se asocia con un sentimiento aún mayor de lo que es vivir o con una serie de procesos vivos que exceden el sentimiento singular de viveza que pudiera tener cualquiera de nosotros.

Hemos estado rastreando la representación desde el punto de vista del sujeto individual y su sentimiento, singular y vivo, del amor, el cual excluye toda oposición y parece abrazarlo todo. Abandonamos, pues, la perspectiva del viviente para adoptar, por así decirlo, la perspectiva de la propia vida.

Ahora podemos entender algo más sobre la vida que el sentimiento singular de vida en el amor. El sentimiento singular de vida de pronto da lugar a la «Vida» como sujeto de la frase siguiente, y se nos dice qué es lo que hace la Vida a través de la personificación que anima o infunde vida al propio concepto de vida. La vida «se mueve», se «dispersa a sí misma» en una heterogeneidad de sentimientos «para encontrarse a sí misma en esta totalidad de lo diverso» *(drängt sich das Leben durch Auflösung zur Zertreuung in der Mannigfaltigkeit zu finden)*.[13] Aquí, la vida queda personificada, recibe la agencia, no solo como un recurso retórico que de algún modo falsifica o embellece lo que es verdaderamente. La inversión, así como la agencia desplazada, pretende mostrar que el desarrollo del fenómeno del amor supone un desplazamiento de ese punto de vista meramente subjetivo: en el amor se da cierta desposesión del yo. Es propio del sentimiento particular y viviente del amor una operación de vida que excede y desorienta la perspectiva del individuo. Esta operación de vida debe entenderse como un proceso o desarrollo que se muestra en la singularidad absoluta de la perspectiva que a su vez excede.

La figura de la pareja no sale muy airada desde esta perspectiva. Ese sentimiento de vida, es decir, el proceso de vida que impregna todo sentimiento, y no solo ese singular, determinará y excederá todas las instancias. De hecho, a pesar de que empezamos a entender que el amor debe estar vivo para ser amor, resulta que la propia vida nunca puede quedar contenida ni se agota en el amor. La vida adopta cierta forma en el amor, lo que Hegel denomina «duplicación».[14] Queda encarnada en una figura, la forma humana de aquel al que uno ama. Pero sería un error decir que aquel al que uno ama es la vida misma. Sin duda, a veces proferimos declaraciones alocadas como esta. Pero incluso así, se trata de una de las figuras retóricas erróneas que pertenecen al amor, un error, una sobreanimación, que indica algo de verdad y algo de mentira. El otro no es la vida en sí mismo, porque es un ser que está atado, determinado y material, y, al estar dotado de una existencia viva, está destinado a perderla también; más allá de cuál sea la unión que se logra en el amor, no hay una superación absoluta de la diferencia, la finitud que separa a dos individuos, pero también la finitud que supone la mortalidad. La pareja no se disuelve en la propia vida sin morir, puesto que cada uno tendría que renunciar a su determinada forma de vida. Así que como formas separadas y duraderas, se

entiende que cada uno es «lo que está viviendo en el otro».[15] Se trata de una formulación importante, ya que para Hegel, en el amor hay algo vivo, y tiene que haberlo, a pesar de que el amor nunca puede llegar a ser la vida entera.

Aquello que hemos estado denominando la determinabilidad de la forma humana, su materia corpórea, constituye a aquel que ama como un ser viviente que siente lo que es vivir en el otro.[16] El sentimiento o el sentir emergen precisamente bajo la condición de su separabilidad; uno no es la vida del otro, y el otro no es la vida de uno. Y aun así, este sentir la vida del otro solo es posible a condición de que ambos sean seres vivientes. Sería interesante establecer si ese sentir la vida del otro únicamente es posible a condición de la igualdad, algo que Hegel introdujo al comienzo de su lección. ¿La desigualdad es un modo de falta de vida? Si el otro es diferente, ¿también está muerto en cierto sentido, o solo parcialmente vivo? ¿Tratar al otro como diferente es un modo de entumecer a ese otro o de convertirse en un muerto para el otro y/o uno mismo?

Así pues, cuando Hegel hace una afirmación como «a los amantes no se les adhiere materia» *(Am Liebenden ist keine Materie)*, ¿está dándolo por cierto?[17] ¿Qué objetivo cumple esta declaración en la presentación que ofrece? ¿No nos ha dicho ya que a los amantes no les funciona adueñarse de la materia? Si su unión viviente implica que deben quedar unidos más allá de la materia, entonces su amor no es corpóreo. ¿Puede ser, entonces, que en Hegel no haya una materia viviente o, al menos, no haya una materia viviente en este momento del amor? El texto parece plantear esta cuestión; de hecho, parece que dé vueltas alrededor de esta cuestión como si se tratara de su anhelo más fundamental y reiterado. En este momento, ¿nos está diciendo simplemente que el amor incorpóreo es otro de los modos erróneos de configuración del amor? A medida que avanza, deja claro que los amantes buscan superar este problema material en su pretensión de inmortalidad. Y no cabe duda de que esta materia persiste —de hecho, yo sugeriría que en Hegel se puede encontrar un materialismo obstinado— y los amantes son incapaces de negar absolutamente la diferencia entre ellos. Podríamos decir que sus cuerpos se interponen en su unión y que no hay modo de escapar de este hecho, salvo, es de suponer, por medio de un asesinato o el suicidio (o una práctica social para la cual el asesinato o el suicidio se erijan en principio estructurador). Es interesante que Hegel no

diga que una conciencia se hace indigna cuando comprende que no puede negar por completo la diferencia, la materia muerta, es decir, al otro. En este lenguaje, el amor mismo se describe como indigno. Se trata de una indignación que pertenece propiamente al amor, una indignación sin la cual no se puede pensar el amor. Como lectores, en este momento se nos pide que cambiemos de perspectiva, incluso que abandonemos nuestras propias identificaciones; tiene lugar un desplazamiento o descentramiento, que no nos deja simplemente ahí, confusos y derrotados. Nos dirigimos a algún lugar —y esta inversión forma parte del transcurso—, pero ¿a cuál exactamente? La inversión es nuestra inversión, sin duda, pero también constituye al amor, de modo que aunque hayamos perdido nuestra orientación, estamos tratando sobre algo del amor. Mi giro y el que caracteriza al amor no son experiencias paralelas o análogas. No son simplemente iguales. Son dos dimensiones del mismo fenómeno, por eso el texto nos pide que las pensemos juntas, que las reunamos a medida que avanzan, en medio de lo que todavía es nuestro no saber. No hay ninguna perspectiva que permita describir el fenómeno del amor. Si puede describirse es solo por medio del cambio de perspectiva y de algún tipo de captura o reunión de estos desplazamientos. Se implican el uno al otro, y solo si entendemos estos cambios y desplazamientos, podemos aspirar a representar y saber qué es el propio amor.

Pero regresemos a la indignación, puesto que parece indicar que la unión a la que empuja el amor es incompleta necesariamente. Hegel se refiere a ese elemento «separable» *(das Trennbare)* con el que tropieza el amor, o a «una independencia que todavía subsiste» *(noch verhandenen Selbständigkeit)*.[18] «El amor se indigna ante lo que continúa separado, ante una propiedad» *(jene fühlt sich durch diese gehindert -die Liebe ist unwillig über das noch Getrennte, über ein Eigentum)*.[19] Frente a esta separación obstinada parecería que hay una «irritación del amor» *(Zürnen der Liebe)*, en palabras de Hegel. Y esta indignación va unida a un pudor *(seine Scham wird zum Zorn)*.[20] Por un lado, la individualidad del otro descarta la unión, y enfurecerse contra esa individualidad es atentar contra el otro al que uno ama. En apariencia, la conciencia de enfurecerse o golpear al otro se convierte en vergüenza, porque, de acuerdo con Hegel, «ante una agresión sin amor, un corazón lleno de amor se siente ofendido por esta hostilidad misma» *(beim einem Angriff ohne Liebe wird ein liebevolles Gemüt durch*

diese Feindseligkeit selbst beleidigt).[21] La formulación no deja claro si el que queda herido es el corazón amante de aquel que se enfurece y golpea, o si quien queda herido es aquel contra el que se dirigen la furia y los golpes. Quizá esta referencia ambigua implica que se trata necesariamente de ambos, puesto que en ese momento, el corazón que ama deja de amar; se convierte en una fuerza mortificadora, incluso en el guardián de lo que está muerto, es decir, privado de propiedad y del derecho a esa propiedad. De modo que aquel que es amado se convierte en alguien a quien es lícito privarle de la propiedad, lo que significa que el otro viviente se ha convertido en un muerto, ya que, como sabemos, la propiedad ha quedado definida como una forma de falta de vida.

En plena reflexión sobre el amor, Hegel, curiosamente, subraya que «son los tiranos los que tienen el máximo de pudor, o las muchachas» *(so müsste man von den Tyrannen sagen, sie haben am meisten Scham, so wie von Mädchen)*, y creo que tiene sentido detenerse un instante en este punto.[22] ¿Por qué introduce aquí la vergüenza? La vergüenza, sin duda, es una manera difícil e incómoda de «quedar reflejado» ante uno mismo. Uno se ve a sí mismo con los ojos del otro, así que la vergüenza es una manera de quedar unido a la perspectiva visual del otro. Pero ¿quién siente vergüenza en las escenas que Hegel describe? ¿Esta vergüenza es una forma de amor, o una de sus deformaciones? ¿Se supone que las chicas en las que está pensando son las que sienten vergüenza cuando entregan sus cuerpos por dinero, las prostitutas, o aquellas que trabajan en el terreno del sexo? ¿Estas mujeres están incluidas en aquel grupo que denomina «mujeres vanidosas» *(eitlen)*?[23] ¿Son iguales o distintas de esas mujeres que solo tienen el deseo de fascinar, que parece ser, según Hegel, algo distinto de amar o ser amado? No describe en profundidad a los tiranos, pero los agrupa junto a las trabajadoras del sexo, por lo visto en tanto que parte de una multitud, cada vez mayor, de figuras sin amor, y debemos preguntarnos por qué. ¿Será que las mujeres son tiranas porque venden sus cuerpos o los usan para fascinar? ¿O las mujeres son representadas como sujetos de una fuerza tiránica? Un tirano impone su voluntad de manera absoluta, trata a los demás como subordinados, cobra retenciones o expropia propiedades. ¿Aquí se las menciona porque Hegel está apuntando al amor mismo como posibilidad de tiranía, o como riesgo de tiranizar o ser tiranizado? Se hace extraño pensar en esas muchachas como si ejercieran una fuerza tiránica, a no ser que

alguien se sintiera tiranizado por sus fuerzas fascinantes, o pensar que tanto los tiranos como esas chicas son propensos a una vergüenza similar. Según Hegel, parece que la culpa es aquello que está asociado con esas instituciones en las que los cuerpos quedan instrumentalizados en virtud de la voluntad de un otro, o que cuando el amor toma la forma de la desigualdad y la subordinación se sigue la vergüenza; incluso si se trata solo de la vergüenza de Hegel ante tal pensamiento. Da la impresión de que apunta tanto al uso del cuerpo con el propósito de hacer dinero como al uso de los cuerpos de los otros como una propiedad personal o trabajo esclavo. Parece que la vergüenza es parte de una práctica, y que a su vez se sigue de una dimensión agresiva, subordinadora y/o instrumentalizadora del propio amor.

Hegel parece ser consciente, de un modo casi kleiniano, de que el amor tiene en sí un elemento hostil. El pudor, precisamente, surge como resultado de la conciencia de la hostilidad en el amor, que impide que el amor sea absoluto. Pero tal y como lo presenta, sugiere que el propio cuerpo es lo que imposibilita que esa unión sea completa: «El pudor aparece solo ante el recuerdo del cuerpo, ante una presencia personal (exclusiva), ante la sensación de la individualidad» *(Die Scham tritt nur durch die Erinnerung an den Körper, durch persönliche Gegenwart, beim Gefühl der Individualität)*.[24] El cuerpo es un obstáculo para la unión. Está separado, es mortal, se presenta como una barrera fija. Pero ¿qué es esa experiencia a través de la cual se puede superar esa separación obstinada? Únicamente tiene lugar a partir de un intercambio en el cual dar te hace mejor y en el que recibir es una forma de dar. Hegel se refiere a las formas de tacto y contacto que superan la conciencia de la separación. De manera predecible, este breve excurso sobre sexualidad da como resultado una criatura, de modo que los dos cuerpos logran una unidad en lo que se demuestra estar separado de ellos, su fruto, algo de ambos que va más allá de ambos. La pareja ahora se disuelve en una triangulación que es forzada a producir.

Pero la criatura no es el único problema. Los amantes nunca acaban de superar lo que está muerto entre ellos. Están conectados con mucho de lo que está muerto, escribe. Por lo visto, siempre está en juego la cuestión de la propiedad, de lo que le pertenece a cada uno y, por lo tanto, de si hay algo del otro que sea poseído, o pueda serlo, por el otro. Dondequiera que exista el derecho a la propiedad, pues, hay algo mortífero. En este punto persiste

cierta ambigüedad: no solo los objetos que estos poseen, externos a ambos, se convierten en una forma de muerte entre ellos, pero «no es un temor por lo que es mortal, por lo propio, sino un temor ante lo mismo, *(Das unter Gewalt des Einen befindliche Tote is beiden entgegengesetzt)*, que se alza sobre y contra ellos, oponiéndose a ambos».[25] ¿Será que uno de los amantes posee algo que el otro no tiene? ¿Será que la posesión de un objeto externo produce algo muerto en el propietario, un objeto muerto que de algún modo reside en el interior o por debajo del poder del propietario? ¿Es algo distinto de su propio cuerpo? Si uno goza del derecho de propiedad sobre el propio cuerpo, ¿eso no genera algo mortífero en el amor de uno? Incluso si un objeto es externo y compartido, incluso si el cuerpo es el objeto mismo, entendido como propiedad común, el problema de la muerte no queda superado. Hacia el final del ensayo, Hegel apunta a la posibilidad de una propiedad común, pero ¿lo común supera a lo individual, o simplemente hace que no se pueda determinar el derecho de propiedad? Hegel parece estar sugiriendo que la propiedad no se puede reconciliar con el amor. El amor, como recordarán, se da entre iguales, y la propiedad es siempre una cuestión de posesión, y parece depender de la primacía de lo individual: «Todo lo que los hombres poseen tiene la forma jurídica de la propiedad» *(weil alles, in dessen Besitz die Menschen sind, die Rechtsform des Eigentums hat)*.[26] Dividir la propiedad supone dividir lo que ya está muerto, lo cual significa que el amor, entendido como un intercambio viviente e igualitario, queda fuera de juego. El fragmento de Hegel acaba sin llegar a una conclusión. Sin embargo, de sus vacilaciones surge una cuestión: ¿el amor se puede reconciliar con el matrimonio, la propiedad, e incluso los hijos? ¿Y todo esto, introduce y alimenta cierta muerte?

En alguna medida, la tarea que Hegel emprende en este ensayo y en *Fragmento de sistema* (1800) pasa por descifrar aquello que mantiene con vida lo vivo del amor. Se esfuerza por comprender la vida infinita, o más bien lo que tiene de infinito la vida, y esto supone identificar una relación que no es conceptual ni espectral. Es curioso que «Dios» se convierta en el término para todas aquellas relaciones que Hegel denomina relaciones vivas *(die Beziehungen ohne das Tote)* [las relaciones sin la muerte].[27] Como tal, Dios no puede reducirse a una serie de leyes, puesto que las leyes son conceptuales y, por lo tanto, están muertas. De modo que cuando se imagina una forma de vitalidad que sigue viviendo, entiende que su forma ideal, a

diferencia del amor humano, no implica en sí misma nada muerto.

No todas las leyes son malas o erróneas, y Hegel no era precisamente un anarquista. Una y otra vez busca una «ley que vivifica» *(belebendes Gesetzt)* que opera conjuntamente con una multiplicidad que está «vivificada» *(als dann ein belebtes)*.[28] Nos desplazamos de la reflexión sobre lo que está vivo a lo que está animado, y más que mantenernos en la mera oposición entre ley (sin vida) y amor (vida) nos vemos conducidos a pensar en una ley viviente, o una ley animada, y también en el modo de funcionamiento de esta vivacidad, tanto como una característica retórica de este texto como parte de su propia definición de espíritu. Como era de esperar, resulta que la muerte no puede excluirse completamente de la vida o del espíritu. No podemos superar la muerte, o lo que está muerto, ni devolver a la vida todo lo que está muerto, de ahí que esta noción de una vivacidad perpetua o infinita permanezca viva en su texto. ¿Se trata de un fantasma, de una imposibilidad estructural, un punto de fuga idealizador? Si reflexionar sobre la vida es, hasta cierto punto, una manera de matarla, o de matarla o inmovilizarla *(fixieren)* provisionalmente, entonces no hay modo de evitarlo, puesto que no podemos reflexionar sobre la vida, si somos filósofos en algún sentido del término. A nivel conceptual, no podemos entender la vida sin comprender algo de lo que es la muerte, ya que es este contraste lo que hace posible esa determinación. La vida está dividida en partes y segmentos, lo cual significa que la aprehensión de la vida, en cierto sentido, está ligada a una perspectiva y un principio de selección. Como resultado, una parte de la vida tiene vida a expensas de otra, así que siempre hay, desde cualquier perspectiva propia de la vida, una parte que está muerta: desviada, incautada. Y puesto que aquel que vive, que tiene cualquier perspectiva dada, tiene que matar una parte de lo vivo, una parte de la vida puede —e incluso debe— morir en manos de otra parte y dar vida a otra; todo depende de la perspectiva que lo anima y con la cual se compromete. La vida infinita no puede convertirse en un «objeto» para el pensamiento sin hacerse finita y perder, así, su carácter propio. La verdad infinita está al margen de la razón, o al menos eso parece estar diciendo Hegel. Y si el amor es vida infinita, entonces la filosofía está forzada a alejarse del amor para poder continuar con su reflexión y cumplir la tarea de definir la vida. Sea cual sea la definición que proporciona la filosofía, esta ofrece invariablemente una forma finita y espacial a lo infinito (y en

algunos casos detiene su tiempo, incorporando un elemento muerto en este proceso). La verdad infinita no es un producto de la reflexión, y la reflexión tiende a detener el tiempo, a establecer una serie de momentos definidos y finitos. Como resultado, un filósofo debe dejar de ser un filósofo si este o esta quiere afirmar la vida infinita que se identifica como «amor». Se podría concluir que, para Hegel, los filósofos son malos amantes. Pero es aún más preciso: uno de los nombres de ese elemento mortífero subyacente al amor es el de «filosofía».

Quizá la filosofía sea solo el mensajero que inevitablemente nos trae malas noticias sobre el amor. Parece difícil que un ser viviente pueda escapar de convertirse en un objeto de un tipo u otro, una obra o una condición de la reflexión. Quien ama es un ser existente muy específico que no puede superar su finitud por medio del amor. Y lo peor es que aquel que ama también se aferra a esa finitud con una terca insistencia, un modo furtivo de apego a uno entendido en términos generales como un rechazo a rendirse. Cuando Hegel piensa por qué la religión, y no la filosofía, puede de alguna manera elevar la vida a su infinitud, regresa de nuevo a esa parte recalcitrante del yo —terca, finita, incluso muerta— que se niega a ceder. Pero en esta ocasión el problema no pasa por rendirse ante un otro, sino por abandonar la pertenencia a uno mismo. De hecho, a pesar de que parece que Hegel esté, en cierta medida, alabando las capacidades de la religión y lamentando las restricciones impuestas por la filosofía, su exposición, sin duda, adopta un tono crítico cuando argumenta lo siguiente: los humanos destruyen una parte de sí mismos en el altar, se ofrecen de algún modo en sacrificio, destruyen lo que les pertenece a sí mismos al establecer que todo lo que poseen pasa a ser de propiedad común, y niegan todos los objetos en virtud de su finitud, cayendo en un exceso de ascetismo y autonegación. Hegel lo define como «falta de finalidad de la destrucción, solamente por intermedio de esta destrucción» *(dies zwecklose Vernichten um des Vernichtens willen)*, lo cual se demuestra como la última relación religiosa como los objetos.[29]

Pero, hacia el final de esta pequeña obra, cambia de tono, como si hubiera encontrado una alternativa. Y resulta interesante que esté relacionada con la danza. La oración, nos dice, no es intuitiva ni conceptual, sino más bien «la esencia del servicio religioso consiste en superar la consideración contemplativa o pensante del Dios objetivo o, dicho con más precisión,

fusionarla con la subjetividad de los seres vivientes en la alegría; sea en la alegría del canto, de los movimientos corporales (que, al igual que el discurso sonoro, pueden convertirse, por intermedio de reglas, en algo bello y objetivo, en una danza)» *(das Wesen des Gottesdienstes ist [...] vielmehr mit Subjektivität Lebendiger in Freude zu verschmelzen, [vermittels] des Gesanges, der körperlichen Bewegungen, einer Art von subjektiver Äusserung, die, wie die tönende Rede, durch Regel objektiv und schön, zum Tanz werden kann)*.[30] Parece que la danza otorga un significado concreto a la idea de una ley viva y vivificante. De hecho, parece que la danza se distingue gramaticalmente, poniendo de manifiesto ese momento en que los cuerpos cobran vida de acuerdo a la norma, pero sin conformar precisamente ninguna ley. Cuando Hegel imagina «pueblos felices» *(glücklichen)*, estos, sin duda, han quedado reducidos sin renunciar a su separabilidad.[31]

Está intentando imaginar alguna operación del amor que vaya más allá de la díada y la propiedad. Nos dirigimos de nuevo hacia ese punto de fuga que es la idealización. Al invocar el terreno estético, que en esta ocasión queda cifrado en los movimientos sociales, Hegel empieza a imaginar a aquellos que no pretenden poseer a los demás como si fueran de su propiedad ni aferrarse a sí mismos como si lo fueran. El problema es si el cuerpo humano o cualquier objeto con el cual este se relacione puede pensarse o vivirse más allá de la forma de propiedad. Y dado que la propiedad, desde esta perspectiva, es aquello que se denigra, esto significa que el amor no puede sobrevivir en alguien que se aferra a sí mismo o a cualquier otro como propiedad: tanto la autoconservación (entendida como obstinación) como la posesión tienen que ser menos importantes que una afirmación de lo que está vivo en el amor. En este trabajo temprano, Hegel no alcanza a comprender adecuadamente que la propiedad está animada y a su vez anima bajo las condiciones de las relaciones de propiedad capitalistas, y que este es el significado y el efecto del fetichismo de la mercancía. Están personificadas e invertidas, activas y al acecho. Hegel queda esclavizado en la personificación, al escribir sobre lo que la vida hace, por ejemplo, como si la vida fuera una persona, mostrando el modo en que las abstracciones a veces requieren el sacrificio de lo material y finito, pero también enfatizando el poder que tiene la propiedad para robarle a la gente lo más vivo que tiene en sí misma, incluyendo, sobre todo, a los propietarios.

Hegel está articulando, unas décadas antes del análisis de Marx de la mercancía, el deseo de separar aquello vivo y vivificante del mundo de la propiedad. No se opone al mundo de los objetos, sino que únicamente pretende mantener animado ese mundo, y para siempre. Cuando los objetos se convierten en propiedad y se impone la ley de la propiedad, las relaciones entre humanos y objetos, que definiríamos como amorosa, se rompen. Esto parece ser una modalidad muy distinta de cualquier esfuerzo religioso de elevar y superar lo finito en lo infinito. A partir de la idea de una ley vivificante (o forma vivificadora), Hegel aspira a algo cercano a la danza, la danza de los amantes (presumiblemente no diádica), entendida como un ritmo entre series o secuencias finitas, como un tiempo elaborado espacialmente, y aquello que no puede ser captado por sus propios términos, el infinito. No se trata de que nada ni nadie muera. Se trata tan solo de que la vida y la muerte puntúan una sucesión infinita que nadie puede aprehender a partir de una idea única o estática. Tomemos la descripción que hace en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* de la rebeldía bacanal. Ahí apunta que aquello que muere en la experiencia es esencial para la verdad. «Lo que se halla en proceso de desaparecer debe considerarse también, a su vez, como esencial, y no en la determinación de algo fijo aislado».[32] Hegel rompe con la idea de «verdad muerta», que solo se ocupa de aquello que puede ser determinado como existente, busca establecer el dominio de la manifestación, en el cual pueda entenderse que «el nacer y el perecer [...] por sí mismo no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad». Hegel escribe: «Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud translúcida y simple».[33]

En otro fragmento aparte,[34] Hegel da a entender que busca un estado en el que se «reconozca la pena infinita y la discordancia del espíritu». ¿Discordancia? ¿Inquietud? Es interesante la idea de una forma estética animada y animadora, que no superala negatividad. Únicamente funciona contra los efectos mortíferos de posesión. Debemos perder y hacer el duelo por aquello que creíamos poseer, lo cual significa abandonar la fantasía de que la posesión mantiene a raya la fugacidad. En ocasiones, hacer el duelo por pérdida de la posesión es la condición previa para el amor, el

desmontaje previo de un fantasma que deja lugar para algo vivo. Sin duda, por esta misma razón debe de haber algo revitalizador en la pena, que es precisamente el reverso de aquello que queda mortificado por la propiedad y que, por lo tanto, muere en la misma medida que la propiedad. Y aunque en la melancolía uno se aferre a los objetos perdidos del ser perdido, dando vida a aquel que ya no está en este mundo o se ha ido, esos poderes para dar vida testifican de una vitalidad persistente en plena pérdida. La infinitud, si acaso existe, se encuentra entre los susurros de las prendas abandonadas y las cosas legadas accidentalmente por el muerto —una propiedad que ya no es de nadie—, una ropa que, reciclada quizá en otro cuerpo, con otros movimientos, cobra una vida fugaz.

Ibíd., p. 404.

Ibíd., p. 404.

G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 32.

Ibíd. El fragmento en alemán dice así: «Das Verschwinden ist vielmehr selbst als wesentlich zu betracthen […] Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht einsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist; und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar (sich) auflöst, ist er ebenso die durchistige und einfache Ruhe».

Citado en R. Kroner, «Introducción» en G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings*, p. 38.

Ibíd.

Ibíd.

Íd., *Escritos de juventud*, *op*. *cit*., 2004, p. 261.

Íd., *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, FCE, p. 63 y ss.

Íd., «Fragmento de sistema de 1800», en *Escritos de juventud*, *op*. *cit*., p. 399.

G. W. F. Hegel, «Esbozos sobre la religión y el amor», en *Escritos de juventud*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 239.

Ibíd., p. 262.

Ibíd., p. 261.

No está claro de qué religión está hablando, pero parece tener en mente el desarrollo histórico de cierta conjunción de cristianismo y judaísmo, en la que el cuerpo de Cristo sirve como contraparte de las supuestas leyes sin vida del judaísmo.

Ibíd.

Ibíd.

Ibíd.

Ibíd.

Ibíd., p. 264.

Ibíd.

Ibíd., p. 266.

Ibíd.

Ibíd., p. 401.

Ibíd., p. 403.

Ibíd.

Ibíd.
Ibíd.
Ibíd.
Ibíd.
Ibíd.
En alemán dice: «Das Lebendige fühlt das Lebendige. Weil die Liebe ein Gefühl des Lebendigen ist, so können Liebende sich nur insofern unterscheiden, als sie sterblich sin […] An Liebenden ist Keine Materie, sie sind ein Lebendiges Ganze».
Ibíd., p. 263.
Ibíd., p. 263.
Ibíd.

La desesperación especulativa de Kierkegaard

> Todo movimiento del infinito se efectúa por la pasión
> y ninguna reflexión puede producir un movimiento.
> Allí reside el salto perpetuo en la vida que explica el movimiento,
> en tanto que la mediación es una quimera la cual según Hegel
> debe explicar todo, pero que al mismo tiempo
> es la única cosa que él jamás ha intentado explicar.
>
> KIERKEGAARD, *Temor y temblor*

La crítica que Kierkegaard dirige contra Hegel apunta, principalmente, al fracaso de toda filosofía reflexiva para explicar aquello que excede a la propia reflexión: la pasión, la existencia, la fe. La ironía cumple al menos dos funciones en el cuestionamiento que Kierkegaard hace del hegelianismo. Por un lado, Kierkegaard se pregunta dónde está Hegel, el individuo existente, en relación a la totalidad sistemática que él mismo dilucida. Si, según Hegel, el individuo se encuentra fuera del sistema absoluto, entonces existe un «afuera» de ese sistema, lo cual quiere decir que el sistema no es tan exhaustivo ni explicativo como pretende ser. Resulta paradójico que la propia existencia de Hegel, del filósofo existente, socave efectivamente —o *retóricamente*, podríamos decir— aquello que parece ser la pretensión más importante de esa filosofía, la pretensión de aportar un relato completo del conocimiento y la realidad. Por otro lado, la crítica de Kierkegaard a Hegel consiste en la valoración de la pasión y la existencia frente a la reflexión y, en último término, el lenguaje. Esta crítica da lugar a un tipo distinto de ironía, que aunque parece desconocida para Kierkegaard, acompaña a sus diversas reivindicaciones en las que afirma estar escribiendo en nombre de aquello que está más allá de la especulación,

la reflexión y el lenguaje. Si Kierkegaard tiene razón al sostener que Hegel omite al individuo existente en su sistema, eso no implica que Kierkegaard mantenga un punto de vista asistemático o no-especulativo del individuo existente. A pesar de que en ocasiones Kierkegaard emplea la terminología especulativa del hegelianismo, parece que está parodiando ese discurso para revelar sus contradicciones constitutivas. Por ejemplo, la descripción kierkegaardiana de la desesperación en *La enfermedad mortal* (1849), el uso que hace del lenguaje hegeliano, no solo sirve para socavar la autoridad de Hegel, sino que a su vez usa el hegelianismo para hacer un análisis que abarca el ámbito hegeliano y al mismo tiempo lo excede. En este sentido, el propio Kierkegaard se *opone* a Hegel, pero se trata de una oposición vital, una oposición determinada, que incluso podríamos definir como una «oposición hegeliana», a pesar de que el propio Hegel no habría podido anticiparla. Si el individuo hegeliano está implicado en la propia existencia que pretende superar a partir de la racionalidad, Kierkegaard construye su noción de individuo en los límites del discurso especulativo al que busca oponerse. Resulta bastante irónico, pues, que el propio ejercicio filosófico de Kierkegaard se integre en la tradición del idealismo alemán.

La desesperación y el fracaso para lograr la identidad

Voy a intentar aclarar por qué la *desesperación* es una categoría o, en términos kierkegaardianos, una enfermedad y una pasión, cuyo análisis resulta crucial para la crítica que Kierkegaard hace de la obra de Hegel. Si la desesperación caracteriza el fracaso de un yo para conocerse o llegar a ser sí mismo, la imposibilidad de ser idéntico a sí mismo, la relación interrumpida, entonces la desesperación es precisamente aquello que trunca la posibilidad de un sujeto completamente mediado en el sentido planteado por Hegel. El sujeto, en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, se presenta como el resultado de un conjunto de síntesis, un sujeto que media y supera aquello que en un principio parece *diferente de sí mismo*. El éxito de esta actividad mediadora confirma la capacidad del sujeto para dotarse de una identidad propia, es decir, conocerse a sí mismo, convertir la alteridad en un hogar, descubrir que, aunque no sea de un modo obvio ni simple, *es* aquello que se topa sin cesar con un afuera de sí mismo.

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel expone los diversos modos en

que esta relación mediadora puede fracasar, pero en tanto que este afirma que el sujeto es sustancia, defiende la posibilidad ideal de articular la *mediación triunfadora* entre cada uno de los sujetos y el mundo al que se opone. Los diversos fracasos en la mediación efectiva de esa relación solo funcionan de un modo instructivo; proveen el conocimiento que conduce a propuestas más efectivas para mediar en esa diferencia aparente. En la *Fenomenología del espíritu*, cada vez que el sujeto afirma descubrir las condiciones que permiten que se genere la relación mediadora, se percata de su fracaso al no poder integrar cierta dimensión crucial del yo o del mundo, que pretende aunar en una unidad sintética. Aquello que no logra abarcar retorna acosando y minando la relación mediadora que acaba de articular. Pero el sujeto siempre recupera aquello que permanece fuera de la relación a lo largo de su proyecto sintetizador: no hay un final o una imposibilidad constitutiva de mediación. Cada fracaso plantea una tarea nueva y aún más sintética al sujeto que emerge de la reflexión. En cierto sentido, Kierkegaard ingresa en el sistema de Hegel al final de la *Fenomenología*; si Hegel pensaba que el sujeto de la *Fenomenología* había dado cuenta de todo a lo largo del camino que resultó estar al margen de la mediación, entendiendo *aquello* que requería ser sintetizado, así como el modo en que esa síntesis podía tener lugar, entonces el último en reír es el sujeto hegeliano. En su manía por la síntesis, el sujeto ha olvidado incluir aquello que nunca puede llegar a sistematizarse, aquello que impide y se resiste a la reflexión, es decir, su propia existencia y sus pasiones constitutivas y excluyentes: la fe y la desesperación.

Según Kierkegaard, la desesperación es precisamente aquella pasión que el sujeto hegeliano no puede llegar a «sintetizar» jamás.[1] En realidad, Kierkegaard define la desesperación como una «discordancia»,[2] que confirma el fracaso de cualquier mediación final y, por lo tanto, señala el límite decisivo ante las demandas de comprensión de la filosofía de la reflexión. La desesperación no solo afecta a los esfuerzos del sujeto por sentirse a gusto consigo mismo en el mundo, sino que confirma la imposibilidad esencial para el sujeto de sentir que pertenece a su mundo. La desesperación no solo desbarata el proyecto hegeliano, sino que este *se articula en la desesperación* («la determinación de la totalidad [...] es algo que radica y pertenece al desesperado mismo»).[3] Como veremos, una de las formas de desesperación se caracteriza por el esfuerzo de convertirse en el

fundamento o el origen de la existencia de uno mismo y la relación sintética con la alteridad. Con cierta arrogancia, la soberbia del proyecto hegeliano sufre una humillación en manos de Kierkegaard. El hecho de posicionarse como un ser autogenerado por completo, como el autor de la voluntad y el conocimiento propios, supone negar que uno se constituye en y por aquello que es infinitamente mayor que el individuo humano. En Kierkegaard, esta fuente superior a todo lo humano y fuente de todo lo humano tomará el nombre de «Dios» o «infinito». Negar que uno está constituido por aquello que es superior a uno mismo es, según Kierkegaard, una forma de desesperación. Hacia el final de este ensayo, veremos que esta forma de desesperación resulta crucial para la autoría del propio Kierkegaard. De hecho, entenderemos que la desesperación que diagnostica Kierkegaard en *La enfermedad mortal*, y que en parte atribuye a Hegel, condiciona de un modo esencial la escritura que tiene por objeto denunciar y superar la desesperación.

Así pues, la desesperación es una «discordancia», una imposibilidad de mediación, pero ¿cuáles son los términos de esta mediación? Y si Hegel fracasa al intentar comprender su (propia) desesperación a lo largo del sistema que articula, ¿es también cierto que Kierkegaard no logra entender la conceptualización especulativa que es inherente a la noción de desesperación que se opone a la especulación?

El principio de *La enfermedad mortal* parece una exégesis hegeliana poblada por una terminología familiar: «yo», «espíritu», «mediación», «relación». Pero a medida que avanza el primer párrafo, queda claro que Kierkegaard está parodiando el lenguaje hegeliano; sin embargo, es importante destacar que esta parodia no implica un rechazo categórico de Hegel. Al contrario, al parodiar a Hegel, Kierkegaard redistribuye y preserva algunos aspectos del sistema hegeliano y rechaza otros. La parodia funciona como la operación hegeliana de la *Aufhebung*, que en esta ocasión, irónicamente, es Kierkegaard quien pone en marcha, para preservar, suprimir y a su vez trascender el propio corpus hegeliano. La dimensión crucial de la síntesis, sin duda, está ausente en esta redistribución kierkegaardiana de Hegel. La parodia, para Kierkegaard, funciona como una *Aufhebung* que no conduce a una síntesis entre su posición y la de Hegel, sino a una ruptura decisiva. Kierkegaard no plantea sus argumentos contra Hegel de un modo proposicional. Reconstruye sus argumentos a lo

largo de la construcción retórica de su texto. Si el conflicto que tiene con Hegel pudiera resolverse *racionalmente*, no cabe duda de que Hegel se habría impuesto desde el comienzo. Los textos de Kierkegaard se enfrentan a Hegel con la mayor eficacia a nivel estilístico, puesto que lo que busca comunicar son los límites del lenguaje, para comprender qué significa el individuo. Entonces, veamos el modo en que se presenta este argumento a partir de la reiteración paródica de Hegel al comienzo de *La enfermedad mortal*.

Kierkegaard empieza la primera parte de este texto con una serie de afirmaciones y contraafirmaciones, fragmentando su propia voz filosófica en interlocutores dialógicos, imitando el estilo dialéctico que se remonta a Sócrates: «El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo?».[4] A continuación sigue una frase agotadora en los límites hilarantes de la racionalidad, propia de una película de Woody Allen: «El yo es una relación que se refiere a sí misma o, dicho de otro modo, es en la relación, la orientación interna de esa relación; el yo no es la relación, sino el retorno a sí mismo de la relación». La primera parte de la frase es una disyunción, pero no queda claro si la disyunción «o» funciona para separar definiciones alternativas o si implica que las definiciones que distingue sean esencialmente equivalentes entre ellas. Parece que antes del punto y coma hay dos definiciones: según la primera, el yo es una relación reflexiva (el yo es lo que se toma a sí mismo como su propio objeto), y atendiendo a la segunda, el yo es *la actividad* de su propia reflexividad (es el proceso de tomarse a sí mismo como su propio objeto, incesantemente autorreferencial). Si estamos ante una exposición hegeliana, entonces podríamos esperar que este yo llegue a lograr una armonía consigo mismo, pero aquí, a medida que la síntesis se elabora como posibilidad, parece cada vez menos probable.

A partir de la cita anterior podemos preguntarnos lo siguiente: ¿el yo puede ser a la vez la relación y la actividad de *relacionar*? ¿Pueden reconciliarse estas dos definiciones de tan distinto tenor? ¿La primera se presenta como una concepción estática, incompatible con la segunda, que es dinámica y temporalizada? ¿O más bien, al estilo hegeliano, llegaremos a comprender que la noción estática está *aufgehoben* en la segunda, que la versión temporalizada del yo reflexivo presupone, transforma y trasciende a aquella estática? Después del punto y coma, parece que la frase contradice

la definición del yo como una relación estática y afirma la versión temporalizada del yo, borrando toda posibilidad de que emerja una síntesis entre las dos versiones: «el yo no es la relación, sino el retorno a sí misma de la relación». La ambigüedad inicial de la función del «o» en tanto que presenta un conjunto de alternativas excluyentes o en tanto un conjunto de definiciones aposicionales y equivalentes parece, por el momento, que queda resuelta en la primera alternativa.

En el desarrollo de la frase se oye el eco de la lógica narrativa de la *Fenomenología* de Hegel, pero en este texto, a menudo las alternativas mutuamente excluyentes se presentan solo para quedar sintetizadas como parte de una unidad mayor. En el estilo expositivo de Kierkegaard podemos ver cómo se produce la expectativa de una lógica hegeliana y a la vez queda desautorizada. De hecho, a medida que avanza el parágrafo, el fracaso de ceñirse a una lógica hegeliana se convierte en una falta de lógica absoluta, algo así como una comedia filosófica. El resto del fragmento dice así: «El hombre es una síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de libertad y necesidad; en resumen, una síntesis. Una síntesis es la relación de dos términos. Desde este punto de vista, el yo todavía no existe».

Aquí, el desarrollo de lo que se muestra como un argumento da varias vueltas ilógicas y parece entrar, por la propia fuerza propulsora de lo racional, en una espiral de irracionalidad. Después de la primera frase, podemos concluir que (a) el yo está temporalizado, (b) que es la *actividad* de relacionar, y (c) que *no* es una relación estática. Así pues, se niega la posibilidad de una síntesis. La siguiente frase, sin embargo, se presenta como una conclusión lógica, pero solo para burlarse de la transición lógica. De pronto pasamos, de un modo injustificado, de una discusión sobre el «yo» a otra sobre el «ser humano», anunciándonos que el ser humano es una síntesis. Además, los términos que conforman esa síntesis no están implicados en la oposición estático/temporal de los que se ocupaba la frase anterior. En cambio, nos encontramos con generalizaciones terribles que se afirman como si fueran una conclusión y al mismo tiempo una premisa. Como conclusión de la precedente, esta segunda frase no tiene sentido. Como premisa, resulta, a su vez, absurda: la síntesis se afirma y se describe, y luego toma la forma de una conclusión —«en resumen, una síntesis»—, que solo puede entenderse como una redundancia flagrante e irrisoria.[5] Luego sigue una frase didáctica, que en sí misma no es más que una

repetición obvia: «una síntesis es la relación de dos términos». Una frase de lo más curiosa pone fin al parágrafo en el que da la impresión de que Kierkegaard se distancia de la voz hegeliana que ha asumido y de la que, también, se ha burlado. «Desde este punto de vista —comienza diciendo, sugiriendo que podría haber otro, el de Kierkegaard— el yo todavía no existe». Aquí Kierkegaard presenta una distinción para sugerir que aquello que se denomina «el ser humano» no es lo mismo que el yo. Es interesante que a su vez nos remita al problema de la temporalidad y del tiempo del yo. Aquello que se describe como un «ser humano» es un yo que «todavía no existe», aún no es un yo, un yo que aún no se ha articulado, o que más bien no puede articularse en el lenguaje de la síntesis.

Kierkegaard pasa a ocuparse de este yo que parece que nunca coincide consigo mismo. Destaca que cualquier síntesis requiere un tercer elemento. El segundo y el tercer parágrafo se presentan con un aire de seriedad provisional, empleando un esquema hegeliano para precisamente mostrar un camino más allá de este. El segundo parágrafo comienza así: «En la relación de dos términos, la relación entra como tercero, como unidad negativa, y los términos se relacionan a la relación.» Los términos que ejemplifican esta relación, en esta instancia textual, son el «cuerpo» y el «alma». Kierkegaard argumenta que si el yo es una síntesis de las dimensiones física y psíquica, y si *también* es la actividad de relacionar el aspecto psíquico y el físico, entonces el acto de relacionar tiene que estar conformado por uno de esos dos aspectos. Aquí parece estar asumiendo que la actividad de «relacionar», un término que da la impresión de haberse presentado intencionalmente de un modo abstracto en la discusión precedente, ahora queda definido como una actividad psíquica. Esta definición más específica de esa actividad relacional cobrará aún más importancia a cuando el texto de Kierkegaard se proponga distinguir entre la *reflexión*, el modo hegeliano de entender esa relación constitutiva, y la *fe*, el modo preferido de Kierkegaard. A medida que avanza esta exposición semihegeliana, Kierkegaard muestra qué está en juego concretamente para el individuo existente en esta lógica abstracta.

En este punto, Kierkegaard empieza a trastocar la distinción entre el yo como una relación estática y el yo como una relación temporal o activa. Las dos dimensiones del yo que deben relacionarse tienen que ser *ya*, en algún sentido, la propia relación, lo cual significa que lo psíquico y lo físico,

como partes de la relación, están relacionados por definición, es decir, que se presupone su relación, y que en todo momento llevan a cabo la actividad de relacionarse. Estas dos dimensiones de esa relación no pueden ser aprehendidas por la lógica de la no-contradicción. La reflexividad de esta relación es lo que define la relación como un yo. De ahí que el rasgo distintivo de un yo sea su esfuerzo para convertirse en sí mismo, estar en proceso, constante y paradójicamente, de convertirse en lo que ya es. Uno siempre puede renunciar a «relacionarse» consigo mismo, al esfuerzo de convertirse en un yo, pero incluso así esa renuncia sería un modo de relacionarse con el yo. La negación de que uno tiene un yo, el rechazo a convertirse en un yo: no se trata de meras formas de reflexividad, sino de formas específicas de desesperación.

Esta paradójica concepción del yo como aquello que incesantemente se está convirtiendo en lo que ya es coincide, en parte, con la concepción hegeliana del sujeto. Hegel argumenta que el sujeto de la *Fenomenología* se desarrollará y se hará cada vez más sintético, incorporando todo lo que descubre fuera de sí mismo en el mundo y como mundo. Y este sujeto, que sucesivamente se va identificando como vida, conciencia, autoconciencia, Espíritu, Razón, Conocimiento absoluto, al final descubre que, *implícitamente*, siempre había sido aquello en lo que se ha convertido. Ese *convertirse* del sujeto hegeliano es el proceso de articular o de hacer explícitas las relaciones implícitas que constituyen a ese sujeto. En este sentido, el sujeto hegeliano está descubriendo con éxito aquello que era desde siempre, pero que no sabía que era. El desarrollo o la constitución del sujeto hegeliano es el proceso de saber qué es aquello que el sujeto ya es.

Sin embargo, para Kierkegaard, esta concepción del sujeto solo es verdadera en parte. Según Hegel, el sujeto es cualquier aspecto de esta relación: el sujeto es la actividad de relacionar, y aquello con lo que se relaciona (puesto que el mundo, o la sustancia, resulta estar unificado sintéticamente con el sujeto). Pero precisamente Kierkegaard intenta romper con este círculo de inmanencia; aun así, opera esta ruptura llevando la lógica hegeliana a su propio punto de ruptura. El siguiente párrafo del fragmento presentado representa gráficamente la ruptura con el argumento hegeliano. Kierkegaard formula una pregunta que plantea o lo uno o lo otro, la cual no puede presentarse dentro del marco hegeliano: «Una relación semejante, que se refiere a sí misma, un yo, no puede haber sido planteada

más que por sí misma o por otra». En este punto, Kierkegaard plantea la cuestión de la génesis de esta relación. No basta con saber qué constituye la relación, ni que en algún punto se constituye a sí misma. La cuestión sigue ahí: ¿qué ha constituido esta relación como una relación constituyente del yo? ¿Qué pone en movimiento a esta relación circular? Kierkegaard infiere que debe haber una relación temporalmente previa al yo autoconstituyente, que esta relación previa debe ser, a su vez, reflexiva y constituyente, y que el yo debe ser producto de esa relación previa. Por lo pronto, parece que esta relación previa es Dios, a pesar de que Kierkegaard nunca ofrece una definición de Dios. En la *Apostilla conclusiva no científica* (1846), Kierkegaard deja claro que no está interesado en demostrar racionalmente la existencia de Dios, sino en el modo de alcanzar la fe cuando se presenta al individuo existente: ¿cómo me convierto en cristiano, qué relación debo guardar con la fe?[6]

Si lo que constituye el yo sigue siendo parte del yo, entonces el yo, cuya tarea es tomarse a sí mismo como su propio objeto, también tomará necesariamente ese fundamento previo de su propia existencia como su objeto.[7] Así es como, según Kierkegaard, el yo que se toma a sí mismo como su propio objeto a su vez tomará necesariamente a «otro» como su objeto. En Hegel se presenta esta misma formulación, pero el «otro» que constituye al yo es el otro social, la comunidad de los otros sujetos que colectivamente constituyen el mundo social e histórico en común del que se deriva el sujeto particular. Para Kierkegaard, sin embargo, ese movimiento es síntoma de un rechazo a ver lo que transciende el mundo social y humano, es decir, lo trascendente o el infinito del cual deriva el mundo social concreto.

La tarea del yo, según Kierkegaard, tiene dos caras indisolubles: autoconstituyente y a la vez derivado, el yo es «una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro».[8] En tanto que este «otro» es infinito, y esta infinitud previa constituye al yo, el yo también participa de la infinitud. Pero el yo también está determinado, corporeizado, y por lo tanto es finito, lo cual significa que todo yo particular es tanto infinito como finito, y que convive con esta paradoja irresoluble. Kierkegaard describirá la fe como una interioridad infinita, la incesante y apasionada afirmación del infinito y, en este sentido, la fe se presenta como una oportunidad para que aparezca el

infinito en el yo: «Aquello en que toda vida humana halla unidad es la pasión y la fe es una pasión».[9] En otro sentido, ese yo, incluso capaz de una fe infinita, nunca será equivalente a la infinitud que es previa al individuo, a la que Kierkegaard da el nombre de «Dios», pero que en ocasiones se presenta en los términos de una posibilidad infinita.[10] Por más infinita que sea su pasión y su fe, el yo sigue *existiendo*, y por lo tanto es finito. Hablando en sentido estricto, la infinitud es previa al yo, la infinitud de la que emerge el yo no *existe*. Una posibilidad inactual e infinita, para existir, debería actualizarse, lo cual supone hacerse infinito y la imposibilidad de ser definido como una posibilidad infinita. Esta posibilidad infinita, este fundamento o Dios, no puede conocerse o afirmarse como un objeto finito, sino que solo puede afirmarse por medio de una fe apasionada que emerge en los límites de los que es cognoscible.

Esta afirmación no puede darse en el terreno de la racionalidad, del lenguaje o la especulación; surge como una pasión y una posibilidad solo a condición de que la reflexión haya fracasado. En *Migajas filosóficas* (1844), se refiere a esta crisis del pensamiento especulativo como la «pasión suprema de la razón» y «la suprema pasión del pensamiento».[11] Aquí la pasión se refiere al sufrimiento y al deseo, y parece que Kierkegaard está diciendo que la pasión precisamente se genera en el momento en que el pensamiento fracasa en su intento de aprehender su objeto. Dado que parte de lo que supone comprehender un objeto es comprehender su origen, y dado que ese origen o fundamento es la infinitud de Dios, todo acto de conocimiento se ve acosado por el problema de la fe y, por lo tanto, también por la pasión. Niels Thulsturp, uno de los comentadores de Kierkegaard, describe esta pasión como «algo que la razón no puede comprender y que lleva a la razón a fundarse en su pasión, la pasión desea el choque, que la empuja a descubrir lo que no puede ser pensado y no puede ser comprendido con las categorías del pensamiento humano».[12] Frente al infinito, el pensamiento puede proporcionar un concepto finito o una palabra, pero en ambos casos se trata de instrumentos que imponen una finitud que solo pueden malinterpretar y, de hecho, *negar* aquello que pretenden afirmar. Sin duda, este es el mismo problema que se presenta en Hegel al confiar en el concepto para aprehender la infinitud.[13]

Podríamos vernos tentados a pensar que Kierkegaard está sugiriendo que el yo supera su finitud para afirmar, a partir de una interioridad apasionada,

la infinitud de la cual procede el yo. Pero esto, según Kierkegaard, es imposible. Y en este punto parece que se toma en serio a Hegel, incluso si acaba entrando en una controversia con él: el yo es, inevitablemente, tanto finitud como infinitud, lo cual el yo no lo vive como una síntesis ni como la trascendencia de uno sobre el otro, sino como una paradoja perpetua. En tanto que el yo se autoconstituye, es decir, tiene como tarea convertirse en sí mismo, es finito, es decir, es *este* yo y no otro. En tanto que el yo es una derivación, una posibilidad actualizada entre una fuente infinita de posibilidades, y retiene esa infinitud en su yo como la interioridad apasionada de la fe, entonces el yo es infinito. Pero la reconciliación entre existencia y fe, es decir, el hecho de ser un individuo existente que, en su finitud, pueda mantener una fe infinita, es la paradoja de la existencia, que solo puede vivirse, pero nunca superarse. Como Kierkegaard dice con su ironía característica: «Existir siempre es un asunto incómodo».[14]

Regresemos a la frase de *La enfermedad mortal* que sugiere que el sujeto hegeliano, vuelto a concebir como un yo (con la capacidad de la interioridad) y entendido como una derivación de una fuente infinita, se autoconstituye y a la vez está derivado, «es una relación que se refiere a sí misma, y haciéndolo, a otra». Esta oración, que parece lógica y en algún punto implícitamente teológica, conduce a la introducción de la desesperación como categoría psicológica: «A esto se debe el que puedan darse dos formas de desesperación propiamente tal. Si el yo del hombre se hubiera puesto a sí mismo no podría hablarse más que de una sola forma: la del no querer uno ser sí mismo, la de querer librarse de sí mismo; pero no podría hablarse de la desesperación que consiste en que uno quiera ser sí mismo».[15]

La desesperación es el resultado de un esfuerzo por superar o resolver la paradoja de la existencia humana. Si uno busca fundarse en el infinito y negar que uno existe y que es, por lo tanto, finito, cae en la desesperación del infinito, no queriendo ser el ser particular que uno es. Pero si uno niega el infinito y busca asumir una absoluta responsabilidad ante la propia existencia, considerando todo el yo como una creación radicalmente propia, entonces surge la desesperación del infinito.[16] Esta segunda forma de desesperación, la desesperación de querer ser uno mismo, es decir, de ser el fundamento o la única fuente de la propia existencia, es más esencial que la primera. Esta segunda forma rechaza fundarse en lo que es más infinito que

el yo, y de ahí que plantee un desafío a Dios. El modo principal que lleva a los seres humanos a caer en la desesperación es el repudio de sus orígenes infinitos. Esta desesperación se caracteriza por cierta arrogancia y soberbia y, llevada al extremo, se convierte en demoníaca, entendida como un desafío deliberado frente a lo divino. Retomaremos esta desesperación extrema demoníaca hacia el final de nuestros comentarios cuando veamos la relación ambivalente de Kierkegaard con su propia autoría.

Esto significa, sin duda, que si uno sabe que está desesperado y busca *por sus propios medios* salvarse de la desesperación, uno solo puede acabar hundiéndose completamente en esa desesperación. Ese yo todavía está intentando rechazar su falta de fundamento en lo que es mayor que su yo. De manera paradójica, el yo que rechaza el infinito debe representar ese rechazo *infinitamente*, por lo tanto, recapitulando y afirmando el infinito de un modo negativo con un gesto escéptico. Si Hegel pensaba que el sujeto debe ser una síntesis de finitud e infinitud, no tuvo en cuenta que ese sujeto, concebido como un yo con interioridad, nunca puede mediar entre la diferencia absolutamente cualitativa de lo que es finito en el yo y lo que es infinito. El fracaso de esta mediación enfatiza el carácter paradójico de la existencia; la afirmación apasionada y no racional de esta paradoja, una afirmación que debe repetirse infinitamente, es la *fe*; el intento preventivo de resolver esta paradoja es la proeza de la desesperación. En este sentido, la desesperación señala el límite de la mediación dialéctica, o más bien podríamos decir que para Kierkegaard todo esfuerzo de mediación es un síntoma de desesperación. Cada síntesis presume e instituye un *repudio* de lo que no puede comprender el pensamiento; la infinitud es precisamente aquello que elude la conceptualización. Sin embargo, esa infinitud retorna como el movimiento infinito de la desesperación en el individuo existente que busca resolver la paradoja de la existencia a través del pensamiento. A lo largo de su invocación de la desesperación, Kierkegaard traza los límites del ideal hegeliano de la síntesis: «La desesperación es una discordancia en una síntesis cuya relación se relaciona consigo misma».[17]

El ideal hegeliano de convertirse en uno mismo se logra a través de las relaciones sociales que uno tiene y de la relación de uno con todo lo que está fuera del yo. Según Hegel, el sujeto descubre que los otros seres humanos y los objetos son parte de su propia identidad, que al *relacionarse* con los otros y los objetos, el sujeto humano está representando (o

actualizando) algunas de sus capacidades más fundamentales. Así pues, el sujeto logra cierta unidad consigo mismo relacionándose con aquello que es diferente de él mismo. Sin embargo, esta unidad no está al alcance del yo kierkegaardiano. El yo que intente afirmarse como fundamento u origen de sus propias relaciones con los demás está condenado a fracasar. Este yo puede hacerse responsable de sus propias capacidades negando que él mismo está producido por lo que es superior a él. Este es un tipo de desesperación, la desesperación de querer ser uno mismo. Por otro lado, si ese yo intenta renunciar a toda responsabilidad ante sí mismo argumentando que una realidad superior, Dios, ha producido todo lo relativo al yo, entonces este yo es víctima de una desesperación distinta, la desesperación de no querer ser uno mismo. No hay escapatoria ante esta paradoja. Así pues, ser un yo supone adoptar una de estas dos formas de desesperación o tener fe. Pero ni la desesperación ni la fe resuelven esta paradoja. La desesperación supone vivir tanto un aspecto de la paradoja como el otro (uno se hace absolutamente responsable de uno mismo o no lo hace bajo ningún concepto), pero la fe afirma la paradoja, en tanto que uno se hace responsable de uno mismo a la vez que afirma que uno no es el origen de su propia existencia.

Nos podríamos preguntar si no hay más alternativa que la fe o la desesperación. Según Kierkegaard, así es. La mayoría de los seres humanos viven en la desesperación, y ni siquiera saben que están desesperados. En realidad, el hecho de ignorar la propia desesperación es un síntoma de desesperación. La persona que ignora que tiene ante sí una tarea, que debe librar una batalla por afirmar su yo de este modo tan paradójico, se basa en una serie de suposiciones sobre la solidez de su propia existencia que permanecen sin cuestionar y, por lo tanto, al margen de la dificultad de la fe. Así que parece que existe otro camino hacia la fe que no es el de la desesperación. Pero para Kierkegaard, la fe no provee una solución a la paradoja del yo. De hecho, no hay nada que pueda proporcionar tal solución. El yo es una alteración, un constante ir de aquí para allí, una paradoja viva, y la fe no detiene ni resuelve esa alteración convirtiéndola en un todo armónico o sintético. Al contrario, la fe es precisamente la afirmación de que *no puede haber solución*. Y puesto que la «síntesis» representa la resolución racional de la paradoja, y esta no se puede resolver, de ahí se sigue que la fe emerge precisamente en el momento en que la

«síntesis» se demuestra una solución engañosa. Digamos que esta sería la última de las burlas de Kierkegaard a costa de Hegel. Mientras que Hegel argumenta que el fracaso de cualquier síntesis apunta al camino hacia una síntesis superior y más inclusiva, Kierkegaard intenta demostrar que la propia síntesis, sin importar cuán inclusiva sea, no puede resolver la paradoja del yo. En concreto, esta diferencia entre Hegel y Kierkegaard implica que el yo tenga una experiencia muy distinta del mundo y en el mundo. Para Hegel, el sujeto eventualmente llegará a establecer una relación unificada y armoniosa con aquello que en primera instancia parece que está fuera del yo, de modo que, idealmente, se podrá sentir en casa en el mundo, parte «del» mundo «en» el que ya está. Pero para Kierkegaard, lo que está «fuera» del yo finito, es decir, el infinito, también se encuentra «dentro» del yo como libertad y como la doble posibilidad de la desesperación y la fe (las cuales son pasiones «infinitas», que no pueden llegar a un final). Es más, el infinito que persiste como el fundamento del yo finito o dentro del yo como su propia pasión nunca podrá pertenecer por completo al yo finito o al mundo finito en el que, sin embargo, existe de un modo menos que aparente. De ahí que, para Kierkegaard, el infinito, que es el fundamento del yo y que persiste en el yo como su pasión, nunca formará parte «del» mundo en el que tiene lugar. El yo, según Kierkegaard, permanecerá separado no solo de sí mismo, sino también de sus orígenes y del mundo en el que se encuentra.

Podríamos imaginar una réplica hegeliana a la afirmación de Kierkegaard del yo paradójico. Hegel argumentaría que si no hay algo en el yo que sea infinito, aun así, esa infinitud debe *aparecer* de algún modo para ser *conocida*. En lenguaje hegeliano, se podría decir que para que el infinito se actualice, y por lo tanto sea cognoscible, debe determinarse o hacer acto de aparición bajo alguna forma. Y Hegel imaginó que algunos conceptos pueden ser finitos (particulares, determinados, específicos) y a la vez infinitos (inespecíficos, indeterminados, ilimitados). Hegel pretendía llegar a un concepto, entendido como un tipo de pensamiento especulativo, en el que lo finito y lo infinito no solo coexistieran, sino que dependieran esencialmente el uno del otro. Imaginemos un pensamiento que no fuera *tu* pensamiento, tuyo en concreto, y por lo tanto determinado y específico, sino que *a la vez* fuera un pensamiento de lo infinito y, por lo tanto, en ningún caso limitado a ti ni, en realidad, que no estuviera limitado ni atado

a nada. Hegel imaginó que el pensamiento de lo infinito depende de un pensador determinado, el lugar y la existencia de ese pensador, al mismo tiempo que ese pensamiento infinito excede ese lugar y a ese pensador determinado. En este sentido, el pensamiento infinito depende del pensador finito para ser pensado, para tener su ocasión y su forma, y el pensador finito no es un pensador, es decir, no está pensando exactamente, pensamiento pensante a través de su posibilidad infinita, a no ser que ese pensado finito sea capaz de pensar el infinito. Así, según Hegel, existe una dependencia mutua entre lo que es finito y lo que es infinito en el sujeto humano, en el que tanto lo finito como lo infinito conforman el proyecto del pensar.

La réplica de Kierkegaard es firme. Si alguien intenta *pensar* el infinito, entonces *ya* ha hecho del infinito algo finito. No puede haber un pensamiento de lo infinito, puesto que lo infinito es precisamente no solo lo que no puede ser pensado, sino lo que fuerza una crisis, con insistencia, en el pensamiento mismo; el infinito es el límite del pensamiento y no el contenido posible de algún pensamiento. Ante la afirmación hegeliana que sostiene que el infinito en primer lugar tiene que *aparecer* antes de poder ser conocido, Kierkegaard respondería que el infinito no puede aparecer ni ser conocido. Así pues, hasta cierto punto, Kierkegaard formula contra Hegel su noción de infinito y, por lo tanto, también de la fe: el infinito elude la dialéctica, el infinito no puede aprehenderse o «entenderse» a través de ningún esfuerzo racional o de ninguna síntesis. El infinito se puede afirmar de un modo no racional y, por lo tanto, pasionalmente, en los límites del pensamiento, es decir, en los límites del hegelianismo.

Temor, temblor y otras pasiones interiores

Esta oposición a Hegel pone a Kierkegaard en un aprieto, puesto que este es un *escritor*, y su oposición a Hegel se expresa en palabras, produciendo textos concretos y determinados, cosas finitas que albergan sus afirmaciones sobre lo que es infinito. ¿Cómo debemos entender a Kierkegaard, el hombre finito o el «individuo existente», en relación a esta noción de lo infinito, que nunca puede llegar a expresarse por completo en una afirmación determinada o un texto? Como expresiones finitas, los propios textos de Kierkegaard, la misma *Enfermedad mortal* o *Temor y*

temblor (1843) solo pueden *fracasar* en su intento de expresar la noción de infinito que pretenden comunicar. Mientras que un hegeliano diría que la escritura de Kierkegaard sobre lo infinito es esencial para lo infinito que expresa, Kierkegaard replicaría que si hay un infinito que puede resolverse en lo finito, entonces los propios textos de Kierkegaard siempre estarán condenados a fracasar al comunicar lo infinito. De hecho, la respuesta de Kierkegaard será: «Mis textos *deben* fracasar al expresar lo infinito, y es en virtud de ese *fracaso* que el infinito se afirma. Es más, esa afirmación del infinito no tendrá lugar bajo la forma de un pensamiento, tendrá lugar en los límites del propio pensamiento, forzará una crisis en el pensamiento, el advenimiento de la pasión».

Kierkegaard, para escribir un libro contra Hegel, contra la síntesis, y a favor de la pasión y la fe, debe escribir un libro que fracase al comunicar directamente la propia pasión y la fe que pretende defender. Un autor no puede encarnar o expresar el infinito, puesto que esa «expresión», involuntariamente, haría finito aquello que debe permanecer infinito. De hecho, las palabras «pasión» y «fe» no pueden expresar o comunicar la pasión y la fe: solo pueden *fracasar* al comunicar, y en ese fracaso, *apuntar el camino* hacia una afirmación que fundamentalmente está más allá del lenguaje. Consciente de esta paradójica tarea de escribir sobre lo que no puede ser transmitido en el lenguaje, Kierkegaard insiste en la necesidad de la comunicación indirecta, un tipo de comunicación que conoce sus propias limitaciones y que al representar esos límites, indirectamente apunta el camino hacia lo que no puede ser comunicado.

Hay evidencias de las ideas de Kierkegaard sobre la comunicación indirecta en el hecho de que a menudo escribió y publicó con pseudónimo. *La enfermedad mortal* fue publicada bajo el nombre de «Anti-Climacus». *Temor y temblor* fue escrito por «Johannes de Silentio» y *Migajas filosóficas* por «Johannes Climacus», el mismo autor de *Apostilla conclusiva no científica*. Entre sus pseudónimos también se cuentan «Constantin Constantius» (*Repetición*, 1843) y «Victor Eremita» (*O lo uno o lo otro*, 1843). El uso de pseudónimo plantea la cuestión de quién es el autor que se encuentra tras el autor. ¿Por qué se oculta Kierkegaard? ¿Qué se esconde en su escritura, y qué se revela? ¿El autor está intentando decir lo que dice, o el pseudónimo permite que el autor «real» escriba lo que no escribiría bajo su propio nombre? ¿Qué significa escribir con el nombre de

otro? No quisiera sugerir que, en la obra de Kierkegaard, la autoría bajo pseudónimo siempre funciona del mismo modo o responde a las mismas razones. Pero parece que está estrechamente relacionado con la escritura de lo infinito que mencionábamos antes. El nombre falso sugiere que sea lo que sea aquello que se escribe bajo ese nombre, no agota todo lo que el autor, Kierkegaard, es. Hay algo que no se está diciendo, expresando o dando a conocer. En cualquier caso, es Kierkegaard quien se está escondiendo, en algún punto, tras el autor ficcional bajo cuyo nombre él escribe. A nivel existencial, sin embargo, en cualquier yo hay algo que *no se puede expresar* en ningún acto de escritura. Hay algo que permanece en silencio en cualquier yo, y en Kierkegaard está claro que la fe, y la pasión más en general, no son asuntos propios de la escritura o el habla, sino del silencio.

Si los textos de Kierkegaard, pues, son obras sobre la fe, no solo se trata de lo que se dice, sino también de lo que se calla. Esto queda sugerido a través del pseudónimo «Johannes de Silentio», el «autor» de *Temor y temblor*. Y en ese texto encontramos la figura de Abraham, cuyo silencio el autor no puede entender. De hecho, Abraham representa la fe: se lo denomina «caballero de la fe», y en realidad no habla ni nos ofrece ninguna clave para que podamos entender su fe. El autor trata de entender la fe de Abraham reiteradamente, pero fracasa.

¿Cuál es la historia de Abraham, y cuál es la naturaleza de la fe de Abraham? Este recibe un mensaje de Dios según el cual debe llevar a su hijo a la cima de una montaña, el monte Moriah, y matarlo como acto de fe. De acuerdo con la Biblia, Abraham no le cuenta a Isaac, su hijo, lo que está a punto de hacer, ni tampoco a Sarah, su esposa. Bajo el pseudónimo de Johannes de Silentio, Kierkegaard da comienzo a *Temor y temblor* narrando la historia de Abraham varias veces. Todo esfuerzo por narrar lo que sucedió con Abraham es también un esfuerzo por comprender que Abraham pudiera llegar a actuar de tal modo. Si Abraham está dispuesto a matar a su hijo, entonces se arriesga a convertirse en un asesino según las normas éticas convencionales; destruye a su propio hijo, a su propia familia, rompiendo el más preciado de los lazos *humanos*. Johannes de Silentio trata de entender cómo puede ser que Abraham, que amaba a su hijo, pudiera desafiar, resistirse o suspender ese amor, entendido como una de las normas éticas más fundamentales, para cumplir con su fe. ¿Qué tipo de fe exige

Dios de Abraham, que este debe prepararse para sacrificar su vínculo terrenal más importante? ¿Estamos ante un Dios cruel, al que debe desobedecerse? ¿Y por qué Abraham sigue adelante con su plan, conduce en silencio a Isaac hasta la cima del monte Moriah, y alza su mano, para que solo *entonces* Dios la detenga?

El ejemplo es impresionante, sin duda, pero Kierkegaard ensaya la escena de Abraham ascendiendo hasta el monte Moriah, alzando la espada, e intenta comprender cómo puede ser que un ser humano se vuelva contra aquello que más quiere en el mundo. Abraham no da ninguna explicación, y Kierkegaard nos da a entender que no se puede explicar con palabras. ¿En nombre de qué? ¿En virtud de qué gran Dios? Según Johannes de Silentio, la respuesta nunca llega, pero la pregunta se repite de modo insistente, agotando el lenguaje y abriéndose al vacío silencioso de la fe.

Kierkegaard se imagina cómo debe de haber sido para Abraham sentir todo el amor hacia su hijo Isaac y a la vez seguir los dictados de la fe que exigen el sacrificio de este. Sin duda, se trata de una paradoja y, con la historia de Abraham, Kierkegaard nos está ofreciendo algo así como una alegoría del paradójico yo. No hay reconciliación posible entre el amor absolutamente finito y terrenal de un padre hacia su hijo y la noción de fe, que es infinita y se da «en» el mundo, pero que no es «de» este. Este es precisamente el tipo de paradoja que no puede pensarse ni llegar a una solución armoniosa, sino que destruye el pensamiento y fuerza a una exposición misma del pensamiento. Según la formulación evasiva de Kierkegaard: «No puedo pensar en mí mismo como Abraham»; «Por mi parte, seguramente puedo describir los movimientos de la fe, pero no puedo llevarlos a cabo»; «La fe comienza justo donde el pensamiento se detiene».[18]

Pero Kierkegaard no solo se siente horrorizado ante el sacrificio que la fe exige a Abraham. También le impacta que Abraham recupere a Isaac, que Dios no le exija únicamente un sacrificio, sino que le devuelva aquello que había perdido, y todo ello *sin ninguna razón*. Además, parece que Abraham no se rebela contra el Dios que, por lo visto, ha actuado con tanta crueldad frente al objeto más preciado del amor humano de Abraham: «Que pueda perderse la razón y con ella todo lo finito, cuyo agente de cambio es ella para recuperar lo finito mismo en virtud del absurdo: eso es lo que espanta a mi alma: no por eso digo que sea cosa insignificante, cuando es, por el

contrario, el único prodigio».[19]

Por un lado, Kierkegaard está impresionado por la arbitrariedad y el carácter caprichoso del modo de presentarse de Dios, que da y quita. Por otro lado, la fe de Abraham es un prodigio, puesto que no titubea ante la alternativa entre la beneficencia y la crueldad de la autoridad última. Abraham no se muestra astuto ante Dios. No se imagina que si actúa como si fuera a sacrificar a Isaac, Dios va a detener su mano: «Creyó en virtud del absurdo, pues todo cálculo humano ya estaba desechado desde mucho tiempo antes».[20] Si la fe marca el límite del pensamiento, si la fe surge precisamente cuando el pensamiento fracasa al intentar comprender que tiene ante sí, entonces Abraham asciende la montaña y alza la espada *sin saber* que Dios le va a devolver a Isaac. Impresiona que Abraham mantenga la fe sin saber que va a recuperar a Isaac. La fe no se negocia; es la afirmación que emerge cuando toda negociación ha fracasado. A eso se refiere Kierkegaard cuando afirma que Abraham tiene fe en virtud del absurdo. Y la fe es un salto, un salto más allá del pensamiento, más allá del cálculo, un salto surgido *de* y hecho *con* pasión, que no puede comprenderse ni comunicarse por medio del lenguaje.

En *Temor y temblor*, Kierkegaard afirma que él todavía no puede dar el salto, pero sí puede rastrear su huella y aplaudir ese movimiento como algo maravilloso. Sabe muy bien que Abraham debe de haberse sentido angustiado en el momento en que levantó la espada. Y aunque algunos hubieran desafiado a Dios y regresado al mundo ético, rechazando alzar la espada para aliviar así su angustia, Abraham no se cuenta entre ellos. Y aunque algunos hubieran repudiado su amor por Isaac y negado la importancia de ese vínculo, Abraham no se cuenta entre ellos. No se vuelve contra lo finito (Isaac) ni contra lo infinito (Dios), sino que se prepara para la afirmación paradójica de ambos. Al disponerse a sacrificar a Isaac, sin embargo, Abraham lleva a cabo la «suspensión teológica de lo moral».[21] No se trata de la negación de la ética, sino de la suspensión o la postergación del terreno ético en virtud de aquello que es superior, es decir, el infinito o lo divino. El mundo humano y finito está basado en aquello superior a él mismo, así pues, lo infinito, y en ocasiones la afirmación de esa infinitud, cobra preponderancia frente a la afirmación de lo finito y el dominio ético, que es producto de esa infinitud. Pero esta suspensión de lo ético genera angustia, y la fe no puede acabar con esta angustia, sino que existe junto a

ella. Todo individuo finito solo puede tener fe en la medida en que se angustia, puesto que toda fe implica alguna pérdida o debilitamiento de los vínculos terrenales, incluyendo el vínculo terrenal con la propia finitud, el yo corporal. En la fe se da un desvanecimiento del yo finito, de este cuerpo, este nombre, los vínculos familiares, amistosos, amorosos, de la pertenencia a un tiempo y un paisaje, a un hogar, a una ciudad. La fe pone de manifiesto que todas aquellas cosas finitas por las que hemos apostado son perecederas y que no hay ninguna razón necesaria ni tenemos seguridad alguna de que van a permanecer tal y como las conocemos o incluso a sobrevivir.

Si la historia de Abraham es una alegoría de la fe, y si Abraham mismo es una figura de la fe, entonces podemos interpretar la historia a la luz de sus implicaciones filosóficas. Aristóteles afirmó que la filosofía nace del asombro frente a la propia existencia de las cosas, y no su inexistencia. El «asombro» aristotélico no es tan distinto del sentimiento de sorpresa de Kierkegaard en su encuentro con la fe de Abraham. Según Aristóteles, el asombro surge ante la existencia *misma* de las cosas, no ante el *modo* de su existencia —a pesar de que esto último también le interesaba—. Kierkegaard escribe: «Aquella pasión que es el sentido apasionado hacia el devenir, esto es, la admiración».[22] En términos kierkegaardianos, por un lado, es un prodigio que estos seres finitos específicos, los humanos, los elementos, cualquier tipo de objeto, tengan lugar en el mundo antes que cualquier otro tipo de seres. Por otro lado, es terrible que todo lo que existe en el mundo no responda a una razón necesaria. Porque no hay ninguna razón necesaria que justifique la emergencia de las cosas en el mundo, no hay ninguna razón necesaria que mantenga en el mundo a cada una de las cosas, y no hay ninguna razón necesaria que haga que estas cosas no se extingan en el mundo finito. Si estos seres finitos llegaron al mundo de entre una infinitud de posibilidades, entonces ¿por qué de entre la miríada de incontables seres precisamente estos cobraron existencia? Por lo pronto no parece que haya ninguna necesidad de que *estos* seres, y no otros, cobraran existencia, si tenemos en cuenta que la fuente o el origen de todas las cosas es la posibilidad infinita, otro de los modos de nombrar a Dios. Pero el asombro o la sorpresa procede también de otra constatación. Si aquello que existe en el terreno finito es la actualización de un conjunto de posibilidades, y si este conjunto de posibilidades solo es un subconjunto de las posibilidades infinitas que quedaron sin actualizar en el mundo

existente, entonces ¿cómo podemos dar cuenta de las posibilidades que permitieron el *pasaje* de una posibilidad infinita a la existencia en el mundo finito? No se puede ofrecer ninguna razón: lo que existe no existe por necesidad. De hecho, no solo la infinitud, Dios, no tenía necesidad alguna de crear lo finito, el mundo humano, sino que es verdaderamente absurdo que llegara a hacerlo.

Lo finito se funda en lo infinito: eso lo sabemos por el análisis que Kierkegaard hace de la desesperación. Pero lo finito nunca llega a expresar por completo aquel infinito que está en su origen. El individuo existente, por ejemplo, es finito, es decir, limitado, mortal; está ubicado en el tiempo y el espacio y es corpóreo, y ese individuo, sin duda, no es infinito, y por lo tanto, no expresa por completo la infinidad de la que él o ella (absurdamente) surge. Este pasaje de lo infinito a lo finito no puede pensarse; eso es asombroso y maravilloso, pero también terrible, puesto que no hay una razón necesaria que justifique la existencia de cualquier cosa o, tampoco, su permanencia como algo existente, es decir, para que siga con vida. Más allá de qué signifique Dios para Kierkegaard, «él» (Kierkegaard tiende a no personalizar a Dios) no proporciona una razón o necesidad para aquello que existe. Por el contrario, la postulación de un Dios kierkegaardiano pone de manifiesto que la propia existencia es absurda.

La historia de Abraham sugiere que cualquier cosa que existe en este mundo lo hace en virtud de la gracia, un acto arbitrario e irracional. La existencia puede entenderse como un tipo de don inesperado, que es concedido con la misma facilidad con la que es arrebatado. Tener fe significa afirmar esta contingencia, el absurdo de convertirse en un ser existente, más allá del sufrimiento que implica reconocer esa absurdidad. La transformación del terror que produce reconocer la absurdidad de la existencia no resulta una tarea fácil. En realidad, el esteta y el ético no pueden despojarse de este terror; están tan desesperados que se dejan llevar por este terror y se sumergen en el terreno sensible y ético para sofocar la ansiedad que les genera la contingencia humana. El caballero de la resignación de *Temor y temblor* puede entenderse como una figura que se encuentra en el límite del terreno ético, que traza los movimientos de la fe, pero es incapaz de dar el salto necesario. Como consecuencia, se *horroriza* ante la posibilidad de que Abraham «sacrifique» a su propio hijo; de hecho, el caballero de la resignación infinita entiende el supuesto acto de Abraham

como un asesinato, y no como un sacrificio que se ofrece a Dios.

Debemos, pues, entender el paso del terreno ético a aquel de la fe como una transformación del terror en un sentimiento de gracia. Este movimiento resulta difícil porque la idea de perder los vínculos terrenales de uno, es decir, la propia existencia finita de uno, por ninguna razón, no puede encararse sino con terror. Kierkegaard comprendió que la tarea de la fe podía resultar especialmente difícil de cumplir para aquellos que viven de acuerdo al impulso romántico que da un valor enorme a los individuos existentes, que no les permite imaginarse seguir existiendo en un mundo sin ellos. Tal era el angustiante dilema del joven que aparece en *Repetición*, y tenemos motivos para pensar que así fue como se sintió Kierkegaard respecto de Regine Olsen, con quien rompió su compromiso de matrimonio. La ruptura de este compromiso puede entenderse como el propio «sacrificio» de Kierkegaard, que, desde un punto de vista ético, se muestra como el equivalente emocional del asesinato.

En *Temor y temblor*, en plena discusión sobre la fe de Abraham, comenta, no sin cierta ironía, que si la filosofía de Hegel estuviera en lo cierto, entonces Abraham sería un asesino. Según Kierkegaard, Hegel representa el terreno ético, puesto que en su *Fenomenología del espíritu* y en su *Filosofía del derecho* argumenta que el individuo realiza su verdad y su verdadero propósito en una comunidad unida por las leyes *éticas*. De hecho, Hegel sostiene que si un individuo se siente por encima de la ley ética, entonces este individuo es inmoral. Ante la caracterización de Hegel, Kierkegaard considera un pecado la reivindicación hegeliana de la individualidad. De acuerdo con Kierkegaard, Hegel no logra comprender que el individuo es superior a la norma ética universal, que a veces las leyes éticas deben «suspenderse» o «deponerse» para que pueda afirmarse un valor superior, de hecho, el valor de la fe, el cual, no cabe duda, para Kierkegaard siempre es un asunto *individual*. La relación con Dios no puede ser mediada. (Esta consideración alinea a Kierkegaard junto a Lutero). Hegel supone que Dios está presente en la ley ética y que los individuos, al someterse a la ley ética, establecen una relación mediada con Dios. Kierkegaard rechaza tajantemente esta feliz reconciliación entre lo ético (denominado «lo universal») y lo religioso (denominado «lo absoluto»). El término medio, lo ético o lo «universal», que Hegel entiende que media entre el individuo, por un lado, y lo divino, por el otro, es aquello que precisamente debe

subordinarse o suspenderse, según Kierkegaard, para que entre el individuo y Dios se establezca una relación de fe absoluta e inmediata: «Esta posición escapa a la mediación, la cual se efectúa siempre en virtud de lo general. Es y permanece siendo siempre una paradoja inaccesible al pensamiento».[23]

Según la perspectiva kierkegaardiana, la comunidad ética de Hegel exige el sacrificio de lo individual ante la ley anónima. En tanto que individuos obedientes ante las leyes, somos intercambiables entre nosotros; cada uno de nosotros expresa su verdad y yo verdadero a través de los mismos actos, por medio de los cuales nos ajustamos a una ley que es la misma para todos los seres humanos, más allá de nuestras diferencias. En este sentido, ninguno de nosotros se presenta como un individuo ante la ley, o más bien la ley nos trata a cada uno de nosotros como un individuo anónimo. Al distanciarse de la ley ética que prohíbe el asesinato, Abraham se convierte en un individuo, y cuanto más aumenta su rechazo ante la autoridad de aquella ley que se impone sobre su propia insistencia, mayor es su individuación. El acto de poner en cuestión la ley ética como una autoridad final por encima de la vida de uno genera angustia en Abraham, puesto que al cuestionar la ley, este se aparta de la comunidad ética de la que forma parte.

Kierkegaard, al oponerse a la noción hegeliana del individuo como pecado, valora esta ansiedad como libertad humana, la demanda de decidir entre cumplir o no con la ley o seguir o no a una autoridad superior. A pesar de que da la impresión de que a Hegel le preocupa ese momento en que el individuo se aparta de la comunidad ética, suspendiendo el poder de sus leyes para gobernar su vida, Hegel también aprecia el temor y temblor como momentos necesarios en el desarrollo del sujeto humano.[24] Resulta significativo que Kierkegaard no reconozca en Hegel ese momento, en el que el temor y el temblor son considerados experiencias necesarias para lograr la libertad humana. Podemos encontrar ese momento al final del conocido capítulo de la *Fenomenología del espíritu* titulado «Señorío y servidumbre». Allí, el siervo, que era propiedad del señor, se libera de su propia esclavitud. En ese instante esperaríamos encontrar la exultante celebración de la libertad, pero en cambio nos topamos con el miedo aplastante del siervo. Consideremos la descripción del siervo emancipado en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como un ejemplo de temor y temblor producido por la experiencia de libertad humana desatada de la

autoridad. El siervo trabaja los objetos, y por primera vez *reconoce* su propio trabajo en lo que hace. Al reconocerse a sí mismo en los objetos que hace, le acomete el miedo: «La formación […] tiene también una significación negativa con respecto a su primer momento, al temor. En la formación de la cosa, la propia negatividad [su libertad], su ser para sí, solo se convierte para ella en objeto en tanto que supera la forma contrapuesta que es. Pero este algo objetivamente negativo es precisamente la esencia extraña ante la que temblaba».[25]

Antes, el siervo tenía miedo del señor, y ahora tiene miedo de su propia libertad, ahora que esa libertad se ha convertido en lo que «gobierna» su propia existencia. Unas pocas líneas después, Hegel incorpora un pasaje en el que vuelve a vincular la expresión de la libertad a través del trabajo con la experiencia del temor:

> Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma. Si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario absoluto, solo es un sentido propio vano, pues su negatividad no es la negatividad en sí, por lo cual su formarse no podrá darle la conciencia de sí como de la esencia. Y si no se ha sobrepuesto al temor absoluto, sino solamente a una angustia cualquiera, la esencia negativa seguirá siendo para ella algo externo, su sustancia no se verá totalmente contaminada por ella.[26]

Hegel sigue y destaca que si el siervo no ha sido saqueado por el temor hasta lo más profundo de su ser permanecerá una libertad sometida a la servitud.

Nos empezamos a dar cuenta de que la caracterización que Kierkegaard hace de Hegel no siempre es justa. Está claro que Hegel no está a favor del sometimiento del individuo a la ley ética, puesto que el temor y temblor asociado al momento de la emancipación informa al individuo que se adentra en la vida ética en el siguiente capítulo de la *Fenomenología*. De hecho, uno podría preguntarse si las expresiones de Kierkegaard como «temblor y temor» no provienen de la descripción que hace Hegel de la emergencia del siervo en la *Fenomenología del espíritu*. ¿Cuán lejos está el temblor del siervo ante la perspectiva de su propia libertad de la angustia de Abraham ante su acto en potencia? ¿En qué se diferencian estos «temblores»?

Mientras que el siervo de Hegel tiembla ante lo que ha creado, la confirmación externa de su propio poder para crear, Abraham tiembla

(interiormente) ante el mandato de Dios de sacrificar y destruir. Mientras que el siervo se asusta ante su propia capacidad para crear, una capacidad que en su apariencia ilimitada convierte al siervo en una figura de gran responsabilidad y poder, Abraham está obligado a actuar según a una demanda divina que no logra comprender. En este sentido, la libertad de Abraham no está guiada por la razón, sino por lo irracional, lo que está más allá de la razón, y eso exige obedecer a la irracionalidad antes que a cualquier ley humana. El siervo, por otro lado, legisla una ley para sí mismo, expresada en su propia «formación» o trabajo. El siervo está temporalmente al margen de cualquier autoridad, de un «señor», que es otro para sí mismo. Pero Abraham está arrobado por un señor que es radicalmente diferente de sí mismo y al que no puede entender bajo ningún concepto. El siervo se ve forzado a ser libre sin la guía de una autoridad sobrevenida, y eso es una situación insoportable que conduce al desarrollo, en el siguiente capítulo, «La conciencia infeliz», de una *conciencia*, la autoimposición de una ley ética, que el propio Hegel entiende como una forma de autoesclavitud. Así pues, el siervo de Hegel retrocede ante la temerosa perspectiva de su propia libertad atándose a sí mismo a los proyectos éticos y practicando varios rituales de autonegación. Abraham, por otro lado, debe atarse a sí mismo a una autoridad cuyas demandas son incomprensibles, un acto que es espantosamente ajeno a la comunidad ética y a sus propias capacidades racionales. Kierkegaard nos dice que a través de esta persistencia en el temor y el temor Abraham llega a la experiencia de la fe.

La tarea de la fe es seguir afirmando la posibilidad infinita frente a los acontecimientos que parecen hacer de la propia experiencia una empresa radicalmente imposible. Lo que más le sorprende a Kierkegaard de la historia de Abraham es que este se enfrentó a la posibilidad de perder lo que tenía de más preciado en el mundo y siguió sin perder la fe ni maldecir a Dios: mantuvo la fe a pesar de esa pérdida y de tener que llevar a cabo él mismo el sacrificio.[27] Abraham ama a Isaac, pero ese vínculo humano no puede convertirse en la pasión más importante de su vida, porque lo que meramente existe puede ir y venir, y esa transitoriedad nunca podría llegar a ser objeto de su fe. Si la agonía del amor romántico o los complicados vínculos de la vida familiar no tienen sentido sin un individuo existente, entonces estamos ante un síntoma de nuestra desesperación. Según

Kierkegaard, si cualquier individuo se convierte en la razón fundamental para vivir, entonces ese individuo debe ser sacrificado para que la fe pueda retornar a su verdadero objeto: el infinito.

En *Repetición*, publicado a la vez que *Temor y temblor*, Kierkegaard relata la historia de un joven, un sustituto del propio Kierkegaard apenas velado, que rompe su compromiso con la chica a la que ama. El sacrificio parece absurdo, porque no ha dejado de amarla. Pero si la muchacha se ha convertido en su única razón para vivir, la fuente de toda afirmación, entonces el joven ha transferido e invertido lo ilimitado de su pasión en un individuo particular: esto, para Kierkegaard, representa un tipo de desesperación y un fracaso de la fe. Precisamente porque ella se ha convertido en un objeto que él no quiere perder, este debe demostrar su voluntad de perderla por completo. Su sacrificio no se distingue del de Abraham, salvo que Abraham, al ser un «caballero de la fe», recupera a Isaac, mientras que el joven, un verdadero «caballero de la resignación», parece orquestar y sufrir una pérdida irreversible. Sabe cómo sacrificar las cosas finitas y evitar la desesperación que caracteriza la vida del esteta, así como la del ético, pero no sabe cómo afirmar la infinitud que hace que la vida sea completamente absurda.

¿Qué significado tiene que Abraham recupere a Isaac y que el joven de *Repetición* no pueda volver a tener a su amor? Tener fe significa dejar de dar sentido absoluto a lo que es finito, ya se trate de una persona concreta, un conjunto de objetos o posesiones, un hogar, un trabajo o una familia. Todas estas inversiones son finitas y perecederas, y cuando invertimos la pasión religiosa en estas cosas, según Kierkegaard, nos alejamos de Dios y desplazamos el sentido religioso a las cosas de este mundo, cayendo así en la desesperación. Si lleva a cabo el salto a la fe, entonces invierte la pasión absoluta y el sentido en el infinito; esto supone una suspensión no solo de lo ético, sino también del reino de lo finito, ya que todo objeto finito de pasión ahora pasará a entenderse como un don que surge de lo infinito que retorna eventualmente a lo infinito. Según Kierkegaard, tan solo en una ocasión afirmamos la transitoriedad y la contingencia (la falta de necesidad) de aquello que amamos en este mundo y que somos libres de amar o no. Si Abraham recupera a Isaac es porque ha roto sus ataduras con lo finito, ha afirmado lo infinito, y por lo tanto ha entendido que en este mundo no hay nada que pueda sostener una pasión absoluta. En este sentido, Isaac siempre

fue un don de Dios; nuestra propia existencia es un don, como toda cosa existente.

Sin duda, reconocer que no hay ninguna razón para que algunas cosas existan, y no otras asimismo posibles, no solo genera un sentimiento de sorpresa, sino también de terror. El pensamiento de una vida existente como contingente, como un acontecimiento arbitrario que bien podría no haber tenido lugar o que puede desaparecer en cualquier momento, es un pensamiento que, hablando en sentido estricto, no puede afirmarse; es un pensamiento que no se sostiene en sí mismo; es un pensamiento que se funda en sí mismo, porque, ¿cómo puede un pensamiento pensar la contingencia de un pensador que la piensa? Precisamente, este pensamiento conduce a la angustia por la existencia, que lleva a la cuestión de la fe. Al presenciar el mundo existente de este modo, como un don terrorífico y asombroso, uno es consciente de que no es el autor de ese mundo, que el padre, hablando en sentido estricto, no es el «origen» del hijo, y no solo que todas las cosas se originan —absurda, asombrosamente, en el infinito, sino también que todas las cosas regresan de nuevo ahí.

Según Kierkegaard, este problema de la contingencia de la existencia tiene connotaciones sobre el amor humano, una pasión que linda con la fe, pero que se convierte en desesperación cuando se asemeja demasiado a la fe, una pasión absoluta o infinita. Amar lo que existe sin saber, a su vez, de la fragilidad y la naturaleza contingente de la existencia es estar desesperado; si uno se propone amar un objeto humano como si fuera absoluto, estWá proyectando una pasión religiosa en un objeto humano. Como resultado, según Kierkegaard, uno queda derrumbado por una pasión desplazada y un sentimiento de pérdida constante. Kierkegaard describe este problema con cierta amplitud en el primer volumen de *O lo uno o lo otro*. Se trata de uno de los escritos tempranos de Kierkegaard, compuesto por dos volúmenes. En el primero, los escritos representan y exploran el punto de vista estético; en el segundo, sermones y tratados desde la perspectiva ética. Ninguna de estas perspectivas corresponde a la fe, pero Kierkegaard, de un modo inequívocamente hegeliano, sugiere que estas dos esferas, estas dos maneras de acercarse al mundo, deben experimentarse para entender los límites de cada uno y la superioridad de la fe. En estos volúmenes, no hay ningún escrito desde la perspectiva de la fe, aunque no está claro que llegara a existir un escrito así; sin embargo, la fe está ahí, en

los escritos, como el camino que no se ha escogido, en un gesto que afirma la paradoja que surge entre la perspectiva estética y la ética.

El esfuerzo vano por convertir a un ser humano en un objeto de pasión absoluta e infinita constituye el dilema funesto del esteta en *O lo uno o lo otro*. En ese texto, la alternativa pasa por convertiste en un ser ético puro, en alguien que no se liga a nada finito, sino que actúa de acuerdo a una ley universal, una ley que se aplica a todo el mundo y que hace de su sujeto obediente un sujeto anónimo e impersonal. El esteta, por otro lado, valora lo que es más inmediato y finito como si fuera absoluto; el ético (también denominado el «caballero de la resignación infinita») se relaciona con la ley humana como si fuera absoluta y dedica toda su pasión a la aplicación. Quien tiene fe, sin embargo, está sumido por completo en el mundo finito, pero a la vez afirma su contingencia. Esto es lo que asombra a Kierkegaard y lo que dice que no puede llevar a cabo: amar lo que existe y afirmar que puede perderse, que no sirve como objeto último de la pasión, al que consagrar la vida. El amor humano requiere el conocimiento de la gracia: aquello que nos es dado para amar no es nuestro y su pérdida nos relaciona con lo que es el origen de todas las cosas finitas, incluyéndonos a nosotros mismos. Esto significa que, para quien tiene fe, el amor siempre es un asunto angustiante e irónico, y no existe modo de ver directamente cómo puede ser que esa fe infinita en lo que es infinito pueda convivir con el amor finito de lo existente. En términos de Kierkegaard, «expresar el sublime impulso en el curso terreno: he allí el único prodigio, aquello de que solo el caballero de la fe es capaz».[28]

Una de las consecuencias de la paradójica perspectiva de Kierkegaard sobre la fe es que no se trata de una forma de ascetismo. Kierkegaard no aconseja apartarse del mundo finito. Al contrario, se imagina al caballero de la fe como alguien que vive entre las cosas cotidianas del mundo, alguien que «tiene todo el aspecto de un recaudador», como sugiere en *Temor y temblor*. Desde fuera, uno no podría darse cuenta de que este individuo tiene fe, porque, paradójicamente, gracias a la fe él o ella ya no teme la pérdida de lo existente; en la fe, el individuo afirma la absurdidad y la arbitrariedad que da lugar al mundo existente y hace que desaparezca. Esa afirmación no responde a la sabiduría ni al conocimiento, sino a una pasión irracional que emerge en los límites del pensamiento.

El paradójico lenguaje de la fe

A pesar de que queda claro que Kierkegaard escribe a favor de la fe, a cualquier lector de su obra se le presentan al menos dos cuestiones preocupantes. La primera de ellas se refiere al «qué» de la fe: ¿en qué tiene fe Kierkegaard? ¿Qué es este Dios que resulta infinito, o más concretamente, la posibilidad infinita? La segunda cuestión está íntimamente ligada a la primera: ¿cómo podemos recibir una respuesta a la pregunta «¿en qué tiene fe Kierkegaard» si creemos que esta respuesta va a llegar *en el lenguaje*? Al fin y al cabo, ya hemos aprendido que la fe no se puede expresar en el lenguaje, que es la pasión infinita de la interioridad del yo. ¿Pero entonces qué estatuto tienen los propios textos de Kierkegaard, si sabemos que el propósito de estos textos es incitar a la fe? ¿Cómo funcionan estos textos? ¿Cómo logran su objetivo, si desde el comienzo sabemos que jamás podrán expresar la fe, o si afirman haberla expresado, significa que han fracasado en su tarea?

El Dios de Kierkegaard es infinito, lo cual significa que este Dios nunca podrá identificarse con ninguno de sus productos. Se dice que este Dios es el origen del mundo existente, pero este no es el Dios que, personificado, en algún momento de la historia —o más bien antes de la historia— dijo: «Que se haga la luz», y de pronto apareció la luz. Kierkegaard no está discutiendo la verdad de la Biblia, sino que insiste en que la verdad de la Biblia no se puede encontrar en el lenguaje de ese texto. En este sentido, Kierkegaard está en contra de una lectura literal de la Biblia, que toma cada palabra impresa por una palabra transmitida por Dios. Al contrario, la «verdad» de la Biblia se encuentra en la fe de aquellos que la leen. El texto es una condición para que tenga lugar cierta instrucción de la fe, pero la fe nunca puede lograrse a través del aprendizaje de lo que dice la Biblia, únicamente apartándose de ese texto y volviéndose hacia el interior de uno, donde uno puede descubrir la pasión infinita que emerge de la demanda de afirmar la contingencia. En *Migajas filosóficas*, la Biblia y la enseñanza bíblica son tratadas con ironía: estos textos no pueden proporcionar una verdad *histórica* de interés, puesto que no hay documentación histórica alguna sobre las enseñanzas de Jesús que puedan convertir a alguien a la fe. La fe no llega como resultado de un argumento persuasivo; la fe (junto con su alternativa, la desesperación) es precisamente aquello que tiene la

oportunidad de surgir cuando toda argumentación y toda prueba histórica fracasan.[29]

La aproximación histórica a la fe presenta otra dificultad. Algunos académicos cristianos afirman que pueden probar la existencia de Jesús, que estuvo en este mundo, y que fue el hijo de Dios. Sin embargo, la prueba «de» su existencia no es suficiente para Kierkegaard. La aseveración simplemente le empuja a plantear una serie de preguntas filosóficas que la investigación histórica no puede responder: ¿qué significa que algo «llegue a existir»? Si se puede decir de algo que «llega a existir», entonces, en algún momento del tiempo, no tuvo existencia. Por lo tanto, ¿cómo puede ser que algo que no es nada llegue a ser? Esta es la misma pregunta que nos planteábamos antes cuando nos referíamos al asombro filosófico, que se centra en el absurdo aparente de la existencia de las cosas —frente a su no existencia—, en que algunas posibilidades se transforman en actuales o finitas, mientras que otras posibilidades permanecen meramente posibles. La posibilidad y la actualidad son estados excluyentes, es decir, que una cosa es posible o es actual, pero no tendría ningún sentido decir que es ambas a la vez. Por lo tanto, si una cosa cobra existencia, eso implica que ha pasado de un estado de posibilidad a uno de actualidad. Según Kierkegaard, la transición no se puede pensar, sino que es una contradicción que acompaña a todo lo que «cobra existencia».

En *Migajas filosóficas*, Kierkegaard reflexiona sobre la importancia de la paradoja que se da en la persona salvador (cuyo estatuto histórico permanece incierto, o como mínimo resulta irrelevante), según la cual parece que lo eterno se ha integrado en el tiempo y lo infinito ha cobrado una forma finita. Mientras que Hegel afirmaría que la apariencia finita en la instancia consecuente expresa y actualiza lo infinito, que esta persona temporal, que avanza a lo largo de los años y muere, expresa lo que no puede morir, Kierkegaard se enfrenta a tal cuestión argumentando que este acontecimiento es profundamente paradójico, que el aspecto humano y el divino de la figura de Cristo nunca se podrán reconciliar; en tanto que es infinito, no puede adoptar una forma finita sin perder su estatuto de infinito; y en tanto que finito, no puede hacerse infinito, porque la finitud tiene como consecuencia la muerte.

El discurso de Kierkegaard en los escritos de las *Migajas filosóficas* resulta sorprendente porque siempre que habla de lo que llama el milagro

de que Dios cobre una existencia repite en todo momento que algunas cosas finitas «cobran existencia». Cristo no es una excepción de ese movimiento paradójico, ni tampoco es singular. Al fin y al cabo, todo yo humano surge de un conjunto de posibilidades infinitas, tal es el movimiento de lo infinito (del no ser, de aquello que todavía no es finito y no tiene una forma específica de ser) a lo finito (o al ser). De hecho, cualquier cosa que cobre existencia es un milagro por la misma razón que argumentamos en nuestra discusión sobre el asombro. Al hacer este movimiento, da la impresión de que Kierkegaard está distanciándose arrogantemente de las autoridades eclesiásticas, las Escrituras y las autoridades religiosas, cuya tarea es establecer los detalles históricos del paso de Cristo por el mundo. De hecho, Kierkegaard va tan lejos que somete los conceptos claves del cristianismo a un nuevo conjunto de definiciones, establecidas por él. Kierkegaard no tiene ningún interés en poner a prueba sus interpretaciones frente a la Biblia u otras interpretaciones anteriores; presenta y describe la suya propia. A lo largo del capítulo introductorio de *Migajas filosóficas*, parece que Kierkegaard se apropia del poder de nombrar que según el Génesis pertenece a Dios. En la Biblia, Dios habla y dice: «Hágase la luz, el hombre, la mujer, los animales, etcétera», y el mero poder de su voz es suficiente para que estas entidades cobren existencia. Kierkegaard parece apropiarse de este poder nominador, pero las entidades que cobran existencia a través de sus escritos son conceptos cristianos. Como resultado, *nombra* estos conceptos y, al nombrarlos, revisa su significado de acuerdo a su propio esquema interpretativo: «¿cómo denominaremos a un maestro que le da de nuevo la condición y, con ella, la verdad? Llamémosle: *salvador* […] *libertador*».[30] Hace lo mismo con las definiciones de «conversión, «arrepentimiento», «nuevo nacimiento» y tantos otros.

¿Qué debemos hacer con la voluntad de Kierkegaard de fabricar nuevos significados a partir de los términos ortodoxos del cristianismo? ¿No hay cierta arrogancia u orgullo en ofrecer nuevas interpretaciones de tales palabras? ¿Qué derecho tiene Kierkegaard a proceder con tanto entusiasmo al crear nuevos significados a partir de viejas palabras? ¿Esta creatividad suya con las palabras está relacionada con su enigmática carrera como autor?

¿Cuál es la autoridad del autor? Según Kierkegaard, la fe no puede comunicarse, de modo que cualquier esfuerzo por escribir un libro que

comunique la fe , por definición, está condenado a fracasar. En este sentido, pues, Kierkegaard debe escribir un libro que fracase constantemente en su intento de comunicar la fe , un libro que renuncie con insistencia a su propia autoridad para afirmar qué es la fe , un texto que se vuelva sobre sí mismo y busque con ahínco su propio fracaso. Si el lector de este libro sabe que el libro no puede ofrecerle el conocimiento de la fe , entonces el lector solo se verá seducido por la promesa de ese conocimiento, para recibir una decepción muy instructiva. El lenguaje de Kierkegaard debe, pues, representar la paradójica tarea de plasmar los límites del propio lenguaje. El autor que busca señalar el camino de la fe debe resistir todo intento de comunicar la fe directamente; en otras palabras, el autor debe desear el fracaso de su propio libro, y en ese fracaso reside su éxito.

En *La enfermedad mortal*, Kierkegaard expone el modo peculiar de desesperación que aflige al «poeta» y al creador de ficción. En su diagnóstico, podemos leer una confesión autobiográfica velada. Consideremos que Kierkegaard es un poeta,[31] que crea un narrador ficticio para la mayor parte de sus textos tempranos a partir de la construcción de varios pseudónimos. Está creando «ejemplos» de la fe y la desesperación, fabricando «tipos» de individuos, maquillando personajes bíblicos y clásicos: Abraham, don Juan, etc. Y consideremos también el diagnóstico de Kierkegaard de la persona que sufre una desesperación desafiante, la de la voluntad de ser uno mismo, es decir, de ser el único fundamento y el único en tener poder sobre la propia vida, es decir, de ocupar el lugar de Dios: «Es [...] este el yo el que el desesperado quiere ser, desligando al yo de toda relación de Poder que lo fundamenta, o apartándolo de la idea de que tal Poder exista. Con el recurso de esta forma infinita pretende el yo, desesperadamente, disponer de sí mismo, o ser su propio creador, haciendo de su propio yo el yo que él quiere ser».[32]

Kierkegaard explica que este tipo de individuo desesperado a menudo fantasea con ser todo tipo de cosas que en realidad no es: «Si el yo desesperado es un yo *activo,* siempre se relacionará consigo mismo de una manera experimental».[33] Esta producción ficticia del yo puede «erigirse experimentalmente en Dios», pero este yo, por esa razón, «no hace más que construir castillos en el aire y siempre está luchando en las nubes».[34] En forma extrema, esta clase de desesperación desafiante se convierte en una desesperación demónica y, entonces, la voluntad de fabricar y ficcionalizar

se reivindica a sí misma frente a Dios con gran insolencia, e incluso odio. ¿Hay una gran oposición, según Kierkegaard, entre la vida de la fe y esa ficción productora? ¿Puede Kierkegaard mismo abandonar sus construcciones imaginarias para vivir la vida de la fe , la que nosotros conocemos, a partir de la reflexión de Abraham, como una vida de silencio?

La desesperación demónica, que Kierkegaard considera la forma más intensa de desesperación, está enraizada «odiando la existencia»: «no quiere ser [...] simplemente de una manera desafiadora y obstinada».[35] ¿Y qué pruebas contra la experiencia puede tener una persona así? Quien está sumido en la desesperación demónica es la propia prueba que justifica su odio a la existencia. Esto supone que el que sufre una desesperación demónica, ese incesante creador de ficciones, se *odia* a sí mismo por producir una construcción imaginaria de sí mismo, pero, sin embargo, persiste en la fabricación de sí mismo. Se trata de un yo que, a través de la fabricación de ficciones, se presenta como el creador de su propia existencia, negando el lugar de Dios como verdadero autor de la existencia humana. Pero este yo demónico también se desprecia a sí mismo por intentar apropiarse del poder de Dios. Este yo, presa de la desesperación demónica, alterna entre la autofabricación y el autoodio. En tanto que este yo demónico es un autor, y se trata del propio Kierkegaard, produce una ficción para derribarla poco después. Puede reconocer la autoría divina que representa su propia ficción, su trabajo con pseudónimo solo en tanto que admite que aquello que ha producido es un fraude.

Al final de la primera parte de *La enfermedad mortal*, parece que Kierkegaard empieza a condenar su propia producción, allanando el camino para una concepción de Dios como «autor de primer orden», reconociendo que la propia obra de Kierkegaard siempre debe entenderse como una consecuencia del poder que lo constituye, un poder que precede y da lugar a su propia producción imaginaria:

> Aclaremos este caso recurriendo a un símil. Supongamos que un autor cometiera una errata y que esta llegara a tener conciencia de que era una errata. Entre paréntesis digamos que en realidad quizá no fuera una errata, sino algo que mirándolo desde muy alto formaba parte esencial de la narración íntegra. La cosa es que esa errata se declaraba en rebeldía contra el autor y movida por el odio le prohibía terminantemente que la corrigiese, diciéndole como en un loco desafío: ¡No, no quiero que se me tache, aquí estaré siempre como un testigo de cargo contra ti, como un testigo fehaciente de que eres un autor mediocre![36]

Escrito en 1848 y publicado en 1849, el texto nos muestra cómo se va desarrollando la voluntad de Kierkegaard de resistirse a la seducción de la autoría. Dos años antes, escribió en un diario: «Mi idea es dejar de ser un autor (que solo puedo ser de modo absoluto o no ser) y prepararme para ser pastor».[37] Parece que Kierkegaard abandonó su carrera como autor literario y filosófico después de *La enfermedad mortal,* y en adelante se consagró a escribir tratados completamente religiosos. ¿Había alcanzado la fe ? ¿Superó la desesperación? ¿Su escritura después del salto siguió siendo tan persuasiva, o al final resultó que necesitaba a la gran desesperación que pretendía superar?

Véase la discusión sobre Abraham en *ibíd*.

Ibíd., p. 27.

Soren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, *op. cit.*, p. 36.

S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op*. *cit*., pp. 27 y 28.

Íd., *La enfermedad mortal*, *op*. *cit*., p. 34.

Esta perspectiva se atribuye equivocadamente a la filosofía existencial en general, pero no debería aplicarse a Kierkegaard.

Véase la discusión de Kierkegaard sobre los límites del pensamiento especulativo en *Concluding Unscientific Postscript*, *op*. *cit*., capítulo 2, «El punto de vista especulativo».

S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, *op. cit*, p. 404.

S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, Madrid, Trotta, 2007, p. 51.

N. Thulstrup, «Introducción del comentarista», en S. Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, ed. Niels Thulstrop, p. xxv.

Ibíd.

S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op*. *cit*., p. 49.

S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, *op. cit.*, pp. 33-34.

Íd., *Temor y temblor*, Buenos Aires, Losada, 1958, p. 53.

Ibíd., p. 33.

S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op*. *cit*., p. 32.

«Hegel y el hegelianismo son figuras cómicas». S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton, Princeton University Press, 1974, p. 34.

Nótese el tono irónico de este escrito contra los esfuerzos históricos por aportar una prueba de la existencia de Dios: «¿Y cómo ahora aparece la existencia de Dios por una prueba? ¿Acontece todo tan sencillamente? Mientras la sostengo (es decir, mientras continúo probando), la existencia no aparece sin otra razón que por estar ocupado en probarla; mas en cuanto suelto la prueba, la existencia está ahí. El hecho de soltar es también algo, es *meine Zuthat* [mi aportación]. Por breve que sea —no se necesita que sea más largo— no tendría que tenerse en cuenta este pequeño instante, puesto que es un salto. Por pequeño que sea este momento, aunque fuese en el mismo ahora, este mismo ahora tendría que tomarse en cuenta», S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, *op*. *cit*., p. 56.

«Para evitar confusiones, es necesario recordar que nuestro tratamiento del problema no plantea la cuestión de la verdad del cristianismo. Tan solo se enfrenta al problema de la relación individual con el cristianismo. No tiene nada que ver con el celo sistemático del individuo indiferente que busca encontrar las verdades del cristianismo en los textos; se trata de la preocupación del individuo que tiene un interés infinito en su propia relación con tal doctrina», S. Kierkegaard, *Concluding*

Unscientific Postscript, op. cit., p. 18.
Ibíd., p. 121.
R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, *op*. *cit*.
Imaginemos que el siervo hegeliano hubiera tenido un hijo con una mujer y que le exigieran que sacrificara a ese hijo, ¿en qué medida debería cambiar el análisis de Hegel para poder dar cuenta de la angustia de Abraham?
Es interesante destacar que Kierkegaard toma las palabras «temor y temblor» del Nuevo Testamento, Filipenses 2:12-14, pero las emplea para referirse a un personaje del Antiguo Testamento, Abraham. El uso hegeliano de «temor y temblor» en relación al trabajo quizá esté un poco más cerca del que tiene en el Nuevo Testamento: «Por tanto, amados míos, como siempre habéis obedecido, no como en mi presencia solamente, sino mucho más ahora en mi ausencia, ocupaos en vuestra salvación con temor y temblor, porque Dios es el que en vosotros produce así el querer como el hacer, por su buena voluntad».
Sería interesante comparar esta afirmación con los esfuerzos de Freud por abordar la cuestión de la «angustia» en el análisis.
G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op*. *cit*., p. 120.
S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta, 2008, p. 34
Íd., *Migajas filosóficas*, *op*. *cit*., p. 87.
Ibíd., p. 84.
S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op*. *cit*., pp. 46 y 47.
Veáse L. Mackey, *Kierkegaard: A Kind of Poet*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1971.
S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, *op*. *cit*., p. 93.
Ibíd., p. 35.
Citado en la introducción de *Concluding Unscientific Postscript*, *op*. *cit*, XIII.
Ibíd.
Ibíd.
Ibíd.
Ibíd., p. 99.

La diferencia sexual como cuestión ética. Alteridades de la carne en Irigaray y Merleau-Ponty*

A pesar de que *Ética de la diferencia sexual* es un libro que hace una lectura feminista de una selección de obras filosóficas, tal vez no tengamos muy claro qué significa eso. Es feminista en un sentido peculiar no ofrece, estrictamente, una crítica del modo en que los filósofos han representado a las mujeres, ni tampoco se trata de una filosofía que se formula desde un punto de vista feminista o femenino. Yo diría que expone una discusión intensa con varios escritos filosóficos, en la que se acepta, en primera instancia, los términos de los textos, tal y como se evidencia a partir de las largas y elaboradas citas procedentes de estos. A primera vista, pues, podríamos concluir que, en virtud de la profusión de citas, Irigaray pretende responder ella misma ante los textos que lee; de hecho, podríamos deducir que, por su parte, se da cierta autosubordinación, al poner en primer plano, una y otra vez, los pasajes de los filósofos masculinos que ella lee.

Pero el modo en que cita a partir de estos textos sugiere una relación distinta, que no pasa por una mera subordinación, así como tampoco por la burla o el escarnio. De hecho, me gustaría insinuar que en su modo de citar, Irigaray está mostrando una relación ambivalente frente al poder atribuido a esos textos, un poder que ella les concede desde el primer momento y que a la vez busca desacreditar. Quizá lo más paradójico y enigmático de su intervención sobre estos textos, y en particular sobre Merleau-Ponty, es que representa y alegoriza el tipo de intervención —o entrelazamiento— que caracteriza las relaciones carnales. En este sentido, pues, el texto pone en juego la teoría de la carne, que a su vez cuestiona, instalándose él mismo en un un círculo hermenéutico del que no puede salir y en el que parece que pretende quedarse.

La lectura de Irigaray de «El entrelazo» de Merleau-Ponty es, en muchos

sentidos, despectiva y displicente, y llega a atribuirle un freno en el desarrollo, una fijación maternal, e incluso una fantasía intrauterina. Y aun así, se muestra absolutamente dependiente de la teorización de este sobre las relaciones táctiles, visuales y lingüísticas. No hay pensamiento al margen de los términos de Merleau-Ponty, y por lo tanto, siempre se está en el intento de pensar estos términos. Esto hace que Irigaray se meta en un buen embrollo; por un lado, se enfrenta a él con sus términos, intentando aprovecharse de los términos que a su vez busca que se vuelvan contra él, en un esfuerzo por abrir el espacio de la diferencia sexual, que los textos de este, según ella, pretenden desdibujar.

Veamos qué consecuencias tiene la estrategia de escritura de ella sobre las relaciones de poder implícitas que se dan entre los dos escritores y la teoría de la carne que se tematiza y representa en la lectura entrelazada que lleva a cabo Irigaray. En primer lugar, presupone que el discurso de Merleau-Ponty establece los términos que hacen posible la crítica de tal discurso. En segundo lugar, los términos de la obra de este, según ella, también tienen el poder de constituir una inteligibilidad de los cuerpos y la carne. En tercer lugar, este poder constitutivo, siempre según ella, se basa en un rechazo de lo femenino, en un borramiento y encubrimiento de la diferencia sexual. En cuarto lugar, al imitar y citar sus textos, Irigaray condena a los términos de estos al fracaso inevitable, lo cual significa, en quinto lugar, que el poder para replicar su obra se deriva de la propia obra que se está replicando.

De todo lo dicho podríamos concluir que Irigaray, al replicar el presumible poder del ensayo de Merleau-Ponty, solo puede confirmar y acentuar ese poder. Pero ¿es posible leer esa doble reflexión del trabajo de este en el de ella de un modo distinto? Mientras que podríamos tener la tentación de concluir que para Irigaray lo femenino está completamente al margen del discurso filosófico dominante, y por lo tanto de la reflexión de Merleau-Ponty sobre la carne o, quizás de un modo equivalente, que el poder únicamente se ubica en ese discurso dominante, el compromiso textual que caracteriza su lectura sugiere un despliegue del poder más controvertido y ambivalente, y se implica de un modo radical en aquello a lo que se opone, oponiéndose al Otro a partir de una curiosa colaboración con este y el uso de sus términos. Su posición se aleja de aquella que sostiene que lo femenino es radicalmente otro y de la del falogocentrismo, que, con gran radicalidad, se apropia de la diferencia sexual. Irigaray

representa textualmente un tipo de entrelazamiento que sugiere que el «afuera» del falogocentrismo debe encontrarse «dentro» de sus propios términos, que lo femenino se insinúa en los términos del falogocentrismo, haciendo que *la voz se vuelva equívoca, sin que se pueda determinar si esta es masculina o femenina*. Resulta significativa, pues, la relación de poder y la relación de la carne, entendida como una alegoría producida por las relaciones textuales que Irigaray lleva del texto de él al de ella, sin pasar por una *oposición*, ni enfrentar lo femenino a lo masculino, sino exponiendo y produciendo una relación constitutiva para ambas partes. Por otro lado, esto significa que lo masculino no está siendo capaz de «ser» sin el «Otro», que el rechazo de lo femenino por parte del falogocentrismo se convierte en la exclusión sin la cual no puede sobrevivir ningún falogocentrismo, es decir, la condición negativa de posibilidad para lo masculino. Por el contrario, la imitación de Irigay de la prosa de Merleau-Ponty, su insinuación en los términos de este, no solo demuestra la vulnerabilidad de estos términos en lo que excluye, sino que expone a esa vulnerabilidad a lo que ellos excluyen como una vulnerabilidad constitutiva. El texto de Merleau-Ponty se revela como si hubiera entrelazado el texto de ella entre sus términos, con lo que en ese punto el texto de este queda descentrado de sí mismo, implicado en lo que excluye, y el texto de ella no es nada sin el de él, depende por completo de lo que rechaza.

De hecho, yo sugeriría que, citando los textos del modo en que Irigaray lo hace, está dislocando de una manera bastante literal la tradición filosófica al reubicarla alrededor de su texto; ella no rechaza esta tradición, sino que la incorpora, de una manera un tanto extraña, convirtiéndola en la suya propia. Pero nos preguntaremos qué sucede con estos textos en virtud de esta estrategia de apropiación citacional. ¿Permanecen iguales? Y si no es así, ¿qué nos está intentando decir Irigaray, qué está ejemplificando, cómo debería proceder la filosofía feminista en relación a la masculinidad del canon que la genera? ¿Es posible que su lectura ejemplifique una apropiación y a la vez un rechazo?

Antes de proponerme contestar a esta cuestión, me gustaría destacar que uno de los propósitos que unifican este texto, que se repite a lo largo de estas lecturas, es la elaboración de lo que Irigaray denominará la relación ética entre los sexos. Esta última, argumentará, no puede entenderse como un ejemplo de las relaciones éticas en general; el relato generalizado o

universal de las relaciones éticas presupone que hombre y mujer se encuentran el uno con el otro en tanto sujetos ubicados simétricamente en el lenguaje. Sin embargo, este lenguaje, dirá Irigaray, no es neutral o indiferente a la cuestión del sexo: es masculino, no en el sentido de que represente los intereses contingentes de los hombres, sino en el sentido de que rechaza firmemente la identificación del universal con lo masculino que, sin embargo, representa. Si el lenguaje afirma su universalidad, entonces toda disposición específica del lenguaje está subsumida en esta universalidad postulada. El lenguaje se convierte en aquello que no solo unifica todas las disposiciones específicas, sino, según Irigaray, lo que rechaza considerar la prominente distinción entre sexos como una diferencia que establece distintos tipos de lenguajes, una diferencia que refuta la propia noción de universalidad, o más bien revela que lo que se ha dado en considerar universalidad es una masculinidad tácita u omitida. Quisiéramos saber más sobre lo que Irigaray considera que es la marca característica de un uso masculino y femenino del lenguaje, pero no hay «lenguajes empíricos» que correspondan a los sexos; por más extraño que parezca, esta pretensión de universalidad es lo único que caracteriza a lo masculino, y esta discusión de lo universal, a lo femenino. En otras palabras, no es que haya ciertos valores masculinos, aún por definir, que sean elevados al estatuto de lo universal, sino que, más allá de cuáles sean estos valores, elevarlos al estatuto de lo universal, esta propia tendencia a la universalización, es lo que caracteriza a lo masculino. Por el contrario, esta ruptura o diferencia inasimilable que pone en cuestión este movimiento es lo que caracteriza a lo femenino en el lenguaje; existe, por decirlo así, como una ruptura de lo universal o de lo que debería entenderse como una protesta dentro de lo universal, como disidencia interna de lo femenino.

¿Qué quiere decir exactamente «lo universal» en la caracterización precedente? ¿Y cómo funciona en la relación ética entre los sexos que Irigaray imagina y promueve y que entiende como el eje del proyecto de la filosofía feminista? Recordemos que, según ella, universalizar una norma, o sustituir una por otra, serían ejemplos de un procedimiento ético que presupone una posición simétrica de hombres y mujeres en el lenguaje. De hecho, si las mujeres y los hombres se ubicaran simétrica o recíprocamente en el lenguaje, entonces la reflexión ética consistiría en imaginarse a uno mismo en el lugar del otro y en extraer un conjunto de reglas o prácticas a

partir de esa sustitución imaginada o imaginable. Pero en el caso de que hombres y mujeres se ubiquen asimétricamente, el acto de un hombre de sustituirse por una mujer en un esfuerzo para lograr una igualdad imaginada se convierte en un acto por el cual un hombre extrapola su propia experiencia a expensas de la propia de cada mujer. En este escenario, según Irigaray, el acto por el cual un hombre se sustituye por una mujer se convierte en un acto de apropiación y borrado; el procedimiento ético de la sustitución, pues, queda reducido, paradójicamente, a un acto de dominación. Por otro lado, si una mujer, desde una posición subordinada en el lenguaje, se sustituye por un hombre, esta se imagina a sí misma en una posición dominante y sacrifica su sentido de la diferencia respecto a la norma. En tal caso, el acto de sustitución se convierte en un acto de autoborradura o autosacrificio.

Podríamos concluir que, para Irigaray, dada su perspectiva, según la cual hombres y mujeres ocupan una posición asimétrica en el lenguaje, no puede haber relación ética. Pero precisamente en este punto nos ofrece un modo de pensar la relación ética que se presenta como una contribución original al pensamiento ético, al tomar la diferencia sexual como punto de partida. Según su concepción, la relación ética no puede ser sustancial ni reversible. Al contrario, la relación ética debe emerger entre los sexos justo en el momento en el que se reconoce cierta inconmensurabilidad entre estas dos posiciones. Yo no soy el mismo que el Otro; no puedo tomarme como modelo para aprehender al Otro: el Otro está, en un sentido fundamental, más allá de mí y, en este sentido, el Otro representa la condición limitadora de mi yo. Es más, este Otro, que no soy yo, aun así me define en lo fundamental al representar precisamente lo que yo no puedo asimilar a mi yo, a lo que ya es familiar para mí.

Para Irigaray, lo masculino es este esfuerzo para que toda Otredad regrese al yo, para que el Otro cobre sentido solo como reflejo de mí mismo. Esto es lo que denominará el circuito cerrado del sujeto, una relación con la alteridad que no resulta ser más que una reducción de la alteridad al yo. Es importante destacar que no solo las relaciones de los hombres se caracterizan por este circuito cerrado, por esta forclusión de la alteridad. En este punto está en juego la diferencia entre «hombre» y masculino: en todo momento y en todo lugar en que se dé una forclusión podrá considerarse «masculino». Como veremos, de modo paradójico y consecuente, la propia

Irigaray será un exponente de la capacidad para identificarse con esta posición, de sustituirse a sí misma por una posición masculina en la que la alteridad se rechaza por completo, e imitará esa voz universal en la cual toda posición enunciadora en el lenguaje se supone que es equivalente, intercambiable, reversible. Debemos leer la profusión de citas de sus textos como un intento empático de ponerse en el lugar del Otro, donde el Otro en esta ocasión es un sujeto masculino que solo se busca y se encuentra a sí mismo en toda alteridad. Al imitar los textos masculinos de la filosofía, *se pone a sí misma en el lugar de lo masculino*, y por lo tanto, lleva a cabo un tipo de sustitución que presumiblemente critica cuando la realiza un hombre. ¿Su sustitución es distinta de aquella que critica?

A pesar de que los lectores que conocen a Irigaray por *Speculum, espéculo de la otra mujer*, esperarían que ahora invirtiera y destruyera esta posición, esta masculinidad, con un filo cortante, es decir, con una castración amenazada, me gustaría sugerir que el intercambio que lleva a cabo con los textos masculinos de la filosofía en *Ética de la diferencia sexual* es más ambivalente y menos punzante que en ese texto precedente. Mientras que el texto anterior tendía a destacar el modo en que lo femenino siempre quedaba inexorablemente excluido y presupuesto en las construcciones teóricas tanto de Platón como de Freud, esta obra posterior hace eso mismo, pero a la vez hace algo más. Aquí parece que, de un modo paradójico, reconoce su deuda con aquellos textos filosóficos que lee para incorporarlos en un diálogo crítico, en el cual los términos que usa para integrar estos textos críticamente son tomados de esos propios textos o, podríamos decir, usados en contra de los propios textos. El modelo de comprensión de esta relación dialógica no presupondrá una mera igualdad y sustituibilidad, como tampoco una oposición radical. Recordemos que Luce Irigaray es una filósofa, y por tanto forma parte de la empresa a la que somete a una crítica, pero también es una feminista y, de acuerdo con su perspectiva, eso significa que precisamente ella representa aquello que ha quedado relegado del discurso filosófico y de sus presunciones de universalidad.

Irigaray lee «El entrelazo», el capítulo final de *Lo visible y lo invisible* de Merleau-Ponty, publicado póstumamente, como un ejemplo de esta masculinidad monológica, incluso si se trata de un texto del que ella toma recursos filosóficos para ofrecer un modo alternativo de acercamiento a la

relación ética. En su texto, Merleau-Ponty estudia el modo en que los esfuerzos filosóficos por entender el conocimiento basado en el modelo de la visión han subestimado la importancia del tacto. De hecho, sugiere que la visión debe entenderse como un tipo de tacto, del mismo modo que deberíamos considerar el tacto como un «percibir» y, por lo tanto, que tocar o mirar algo tienen una dimensión reflexiva, y que el terreno de lo visible y el terreno de lo táctil se implican el uno al otro lógicamente, solapándose ontológicamente. Su texto está plagado, con toda la intención, de metáforas híbridas, para sugerir que el lenguaje, la visión y el tacto están entrelazados y que la experiencia estética debería ser el lugar donde investigar la dimensión sinestética del conocimiento humano. Merleau-Ponty no pone en duda el modelo epistemológico según el cual el sujeto cognoscente se enfrenta a un mundo compensatorio, sino la división entre sujeto y mundo que condiciona las propias preguntas del proyecto epistemológico. Intenta entender qué es lo que —si acaso hay algo— pone en relación al sujeto con su objeto, de modo tal que la cuestión epistemológica se plantee en primer lugar.

A lo largo de un argumento que puede asimilarse al esfuerzo de Heidegger en *Ser y tiempo* por establecer la prioridad de la ontología sobre la epistemología, Merleau-Ponty pretende regresar a la relación previa que ata al sujeto y al objeto antes de su división, antes de su constitución como términos opuestos y distintos. Heidegger insistió en que toda relación interrogativa hacia un objeto presupone que ya estamos en relación con ese objeto, que no sabríamos qué preguntar sobre un objeto dado si no tuviéramos de antemano una relación de afinidad o conocimiento con tal objeto. En la introducción de *Ser y tiempo*, Heidegger considera no solo lo que significa plantear la cuestión del significado del ser, sino qué se deriva, de manera más general, de una explicación de lo «que pertenece a cualquier pregunta sobre cualquier cosa». Está prefigurando lo que se llamará el círculo hermenéutico:

> Todo preguntar por… es de alguna manera un interrogar a…Al preguntar le pertenece, además de lo puesto en cuestión, un interrogado *[ein Befragtes]*. En la pregunta investigadora, e.d. específicamente teorética, lo puesto en cuestión debe ser determinado y llevado a concepto. En lo puesto en cuestión tenemos entonces, como aquello a lo que propiamente se tiende, lo preguntado *[das Erfragte]*... En cuanto búsqueda, el preguntar está necesitado de una previa conducción de parte de lo buscado. Por consiguiente, el sentido del ser ya debe estar de alguna manera a nuestra disposición.[1]

Con este movimiento, por el cual la pregunta, la interrogación, remite a un conjunto de interrelaciones ontológicas ya establecidas y disponibles, Heidegger pretende mostrar que las preguntas que hacemos como sujetos sobre un objeto son en sí mismas un signo de que hemos perdido u olvidado una conexión ontológica previa con el objeto, que ahora se nos presenta como ajeno y desconocido. En Merleau-Ponty se da un movimiento similar, pero a diferencia del Heidegger de *Ser y tiempo*, Merleau-Ponty dirá en *Lo visible y lo invisible* que la red de relaciones que condiciona toda interrogación y que esa misma interrogación olvidada o cancelada es una *red lingüística*. En ocasiones usa el término «red» o «entrelazo», o incluso «tejido interconectado», pero en cualquier caso queda claro que se trata de un conjunto de relaciones vinculantes, en las que todas las diferencias aparentes quedan suprimidas en la totalidad del lenguaje mismo. Podríamos decir que Merleau-Ponty traspone la problemática introducida por Heidegger, en la que la ontología se muestra como previa a la epistemología, al marco de la lingüística estructuralista, según la cual el lenguaje es previo epistemológicamente en un sentido limitado. Aquí, por «epistemología» entendemos tan solo un conjunto de cuestiones que buscan conocer algo que todavía no se conoce de un modo adecuado o apropiado. Como Heidegger, Merleau-Ponty intenta superar la distinción entre sujeto y objeto, que entiende como una presuposición reafirmada por la tradición epistemológica. La distinción entre sujeto y objeto, presupuesta e instituida a lo largo de esta tradición, entiende que el sujeto es ontológicamente distinto de su objeto, pero no se pregunta si sujeto y objeto surgen de un sustrato o génesis común que los una de un modo original.

Irigaray participará en esta discusión con la siguiente pregunta: si toda interrogación presupone una *totalidad* de relaciones ya establecidas, que están temporalmente olvidadas u ocultas en la pregunta por algo supuestamente olvidado, ¿qué lugar queda para el planteamiento de una pregunta por lo que todavía no se conoce? La presuposición de una totalidad de relaciones ya establecidas, tanto si se conciben como ontológicas o lingüísticas, es un síntoma, según ella, de un circuito cerrado del sujeto, en el cual todo momento de alteridad queda presupuesto por el sujeto, que desde siempre ya es este sujeto, y por lo tanto no constituye un momento de alteridad en ningún caso. De hecho, el pregonado «desde siempre», que en la fenomenología designa al prejuicioso ámbito de

significados que se dan por sentados, sería paradigmático de este tipo de monologismo masculino que rechaza la alteridad y aquello que aún no se conoce ni es cognoscible.

Irigaray se pregunta qué hacemos con aquello que *aún no se conoce*, el futuro abierto, lo que no puede asimilarse a un conocimiento que se presupone desde el comienzo. Según Irigaray, la relación ética se representa en la pregunta como un acto de discurso, la pregunta abierta, la que no afirma conocer por adelantado a aquel a quien se dirige, sino que busca descubrir, por primera vez en la articulación de la propia interrogación, quién es ese destinatario. En palabras de la propia Irigaray, la relación ética consiste en la pregunta siguiente: «¿Quién eres tú?». Esta es la cuestión que pretende atravesar la diferencia que separa lo masculino de lo femenino, pero no esa diferencia a través de una sustitución que presuponga la equivalencia o la permutabilidad entre lo masculino y lo femenino. «¿Quién eres tú?» es la pregunta ética por excelencia, según ella, porque aspira a superar la división de la diferencia sexual, a conocer lo que es diferente, pero a conocerlo de tal modo que aquello diferente, al ser conocido, no quede asimilado o reducido al que aspira a conocer.

Esta dimensión «ética» ahora se muestra en conflicto con la estrategia textual elucidada al comienzo de este capítulo. Según la perspectiva «ética», la diferencia sexual es precisamente una diferencia insondable e irreversible, constitutiva de lo masculino y lo femenino en la relación entre ambos. La relación se contempla a partir del modelo del encuentro, y el problema ético al que se enfrenta pasa por encontrar el mejor modo para acercarse al Otro sin asimilarlo. Según ella, no existe lo masculino sin una implicación previa en los términos de lo femenino, y no existe lo femenino sin una implicación previa en los términos de lo masculino; cada término acepta su propia imposibilidad interna a partir de su relación con el Otro. La relación no es en primer término un *encuentro*, sino más bien un entrelazamiento constitutivo, una diferenciación dinámica en la proximidad.

Ante este modo de circunscribir la relación ética, surgen algunas dificultades. Cabe preguntarse si el enfoque ético de Irigaray no pierde de vista las relaciones de poder previas y constitutivas que dan lugar a los sujetos éticos y a los encuentros entre estos. Habría que plantearse si la cuestión de la alteridad, tal y como se presupone y tal y como se presenta para la ética, puede identificarse por completo con la cuestión de la

diferencia sexual. Sin duda, las complicadas dimensiones de la alteridad adoptan multitud de formas, y la diferencia sexual —a pesar de ser distinta en algunos sentidos— no constituye la diferencia primaria a partir de la cual se deriva el resto de diferencias sociales. Abordada como cuestión ética, la relación de la diferencia sexual presume de que no solo lo masculino y lo femenino salen al encuentro ético del Otro. En este marco semántico, ¿sería posible dar cuenta de una relación ética, una cuestión ética, entre aquellos del mismo sexo? Aún más: ¿puede incluso haber una relación de alteridad fundamental entre aquellos del mismo sexo? Yo, sin duda, respondería que sí, pero me parece que el nexo peculiar de psicoanálisis y estructuralismo a partir del cual opera Irigaray se vería obligado a representar las relaciones entre mujeres y las relaciones entre hombres como exageradamente identitarias o narcisistas, y en ese sentido no serían del orden de lo ético. ¿Tiene que haber una diferencia entre los sexos para que se dé una verdadera alteridad? De manera análoga, existen otros modos de diferencia social que distinguen a los interlocutores en el lenguaje, entonces, ¿por qué estas diferencias sociales se consideran, hasta cierto punto, menos importantes para la articulación de la alteridad en general y para el escenario de la ética en particular? Y por último, ¿Irigaray no estará haciendo un retrato de lo masculino, y de Merleau-Ponty en particular, de un modo que no hace justicia a la dimensión ética de la exploración filosófica que este presenta en *Lo visible y lo invisible*?

Yo sugeriría que, más que enfrentarnos a estas preguntas en sus propios términos, deberíamos considerar la manera en que la producción textual del entrelazo cuestiona el marco ético que Irigaray defiende. Entre Irigaray y Merleau-Ponty no emerge la «diferencia» *per se,* sino una implicación fundadora con el Otro, una complicidad primera con el Otro, sin la cual no puede surgir ningún sujeto, ningún autor. Y esta situación plantea una cuestión «ética» aún más difícil que la que Irigaray señala: la de cómo tratar bien al Otro cuando el Otro nunca es completamente otro, cuando la propia independencia de uno es una función de la propia dependencia del Otro, cuando la diferencia entre el Otro y yo es, desde el comienzo, equívoca.

Abordemos esta última cuestión en primer lugar, consideremos el texto de Merleau-Ponty en relación con la «lectura» de Irigaray y veamos qué es lo que en ese texto se resiste a la interpretación que esta hace de él. Irigaray acusa a Merleau-Ponty de un «solipsismo laberíntico». Para justificar tal

caracterización, apunta al siguiente tipo de argumentación presentada por Merleau-Ponty. En relación a la descripción fenomenológica del tacto, Merleau-Ponty dice que uno no puede tocar sin, hasta cierto punto, ser tocado a su vez, y que uno no puede ver sin entrar en un campo de visibilidad en el cual el vidente, también, en potencia o más bien en acto, es visto. En ambos casos, se mantiene una relación de reversibilidad entre lo que podríamos llamar los polos subjetivo y objetivo de la experiencia. Pero, además de estas dos relaciones reversibles, existe la relación del tocar y la del ver, un entrecruzamiento de las dos relaciones reversibles. Tomemos la siguiente cita de «El entrelazo», de *Lo visible y lo invisible*:

> Es el enroscamiento de lo visible sobre el cuerpo vidente, de lo tangible sobre el cuerpo tocante, que se evidencia especialmente cuando el cuerpo se ve, se toca viendo y tocando las cosas, de manera que, simultáneamente, *como* tangible, desciende entre ellas, *como* tocante, las domina todas y extrae del él mismo esa relación, e incluso esa doble relación, por dehiscencia o fisión de su masa.[2]

Merleau-Ponty está describiendo algo así como un despliegue y diferenciación del mundo vivido de la carne, donde la carne se entiende no solo como agente y objeto del tocar, sino también como el fundamento o la condición del mirar y del ser visto. Es importante destacar que se está describiendo el término «carne» a partir de la reversibilidad del tocar y la reversibilidad del ver, y que es lo que condiciona y lo que es articulado en ambas reversibilidades.

Pero ¿qué es esta carne? ¿Puede decirse que es algo más allá de sus articulaciones, diferenciaciones y reversibilidades que la describen? ¿Es lo mismo que este conjunto de relaciones reversibles, o es aquello con lo que no puede acabar de reconciliarse? Irigaray dirá que en la exposición de Merleau-Ponty no hay nada al margen del mismo cuerpo que toca y es tocado, que ve y es visto, y que esta conclusión atribuida a la reversibilidad es lo que constituye su solipsismo. A pesar de que esta «carne del mundo» o esta «carne de las cosas» parece que está designando cierto dominio que abarca y excede los polos de esa relación reversible, el término sigue resultando oscuro y, para Irigaray, el término funciona como un signo de esa conclusión y, por lo tanto, está al servicio del solipsismo. Según Irigaray, este es el problema central de Merleau-Ponty. Sobre este pasaje, escribe: «La sutileza de lo que se dice sobre lo visible y su relación con la carne no

elude el carácter solipsista de este tocar entre el mundo y el sujeto, de este tocar entre lo visible y el vidente en el propio sujeto».[3]

A pesar de que la formulación de Merleau-Ponty pretende superar el aislamiento del sujeto vidente y tocante y argumentar que ese sujeto, en su mirar y su tocar, está implicado en y con el mundo que explora, según Irigaray, la consecuencia de esta formulación es que el propio sujeto queda ensalzado como el punto al que regresan todas las relaciones mundanas. Así pues, ¿es justa su crítica? Debemos tener en cuenta que la réplica de Merleau-Ponty al cartesianismo en parte es un rechazo de esa distancia perceptiva postulada entre el sujeto reflexivo y el mundo de los objetos. Al acabar con esta distinción, el «yo» que percibe obtiene una carne que lo implica en el mundo de la carne. Así, para Merleau-Ponty, el estatuto corpóreo del «yo» es precisamente lo que involucra al «yo» en un mundo carnal más allá de sí mismo, es decir, en un mundo en el que el «yo» ya no es su propio centro o fundamento. De hecho, la intervención de Irigaray solo es posible bajo la condición de este movimiento filosófico hacia un «yo» más corpóreo. Al subrayar la dependencia de ese «yo» corpóreo de un cuerpo previo a sí mismo, Irigaray identifica el cuerpo materno como la condición de posibilidad literal para una relación epistémica que se establece entre el «yo» corpóreo y sus objetos corporeizados. A pesar de que Irigaray lee este «mundo de la carne» primario y constituyente como una tamización de lo maternal, como una desviación o como un rechazo de lo maternal, ¿qué es aquello que asegura la primacía de lo maternal? Pero ¿por qué reducir el mundo de la carne, el mundo de las significaciones enlazadas sensualmente, al cuerpo materno? ¿No se trata de una «apropiación» o «reducción» de un complejo conjunto de interrelaciones con la que Irigaray pretende poner «el cuerpo maternal» en el lugar de ese terreno de relaciones más complejo? Si uno está «implicado» en el mundo que uno ve, eso no significa que el mundo que uno ve se pueda reducir a uno mismo. Más bien supone lo contrario, de hecho, que el «yo» que ve en algún sentido está abandonado a lo visible del mundo, descentrado en ese mundo, que el «yo» que toca en algún sentido está perdido en el mundo táctil y que nunca podrá recuperarse a sí mismo por completo, que el «yo» que escribe está poseído por un lenguaje cuyos significados y efectos no están originados por uno mismo.

A pesar de que debemos entender que la propia Irigaray se «pierde» en el

texto de Merleau-Ponty de un modo similar, sigue resultando curioso que el modelo «ético» que invoca para entender esta relación ofusque esta relación de implicación primera y, por lo tanto, el estatuto equívoco de la identidad sexual. Irigaray nunca cuestiona lo masculino de este tema. Afirmará que lo masculino se caracteriza por asimilar toda alteridad a un sujeto preexistente. Pero ¿qué es lo que define a este rechazo de la alteridad, un rechazo que incorpora al Otro como lo mismo, como una empresa específicamente masculina? En este punto, el argumento filosófico de Irigaray se basa en un uso de la teoría psicoanalítica según la cual lo masculino se presenta poco menos que como relación con el origen materno. Para este, la madre se convierte en el espacio de un reflejo narcisista de sí mismo, y ella queda eclipsada como lugar de alteridad y reducida a la posibilidad del reflejo narcisista.

Irigaray acepta el relato psicoanalítico que afirma que la individuación del sujeto masculino se da a partir del repudio de su origen materno, un repudio de la conexión corpórea *in utero* con la madre, así como de la dependencia de la madre en la infancia. Esta ruptura con lo materno es la condición para convertirse en un sujeto masculino y también de su narcisismo, que es, por así decirlo, la apreciación de sí mismo como un ego separado y enmarcado. En uno de los argumentos quizá menos persuasivos de Irigaray, se sugiere que Merleau-Ponty no solo rechaza esta «conexión» con lo maternal a la manera clásica masculina, sino que se reapropia de esta «conexión» para su propia teoría solipsista de la carne, que este describe como un «médium» o «tejido conector». En cierto sentido, Irigaray está leyendo la teoría de la carne de Merleau-Ponty como una transposición filosófica de la conexión infantil con el cuerpo materno, como un rechazo de esta conexión y un retorno a lo rechazado a partir del propio texto filosófico de este. Lee a Merleau-Ponty como si este tomara al sujeto masculino como el generador del «tejido conector», que lo devuelve, lejos de conectarlo con nada, al círculo solipsista de su propio quehacer. A partir de este argumento, concluye que para Merleau-Ponty no hay ninguna conexión con lo que no es el sujeto, con lo que es diferente, con lo femenino, y por lo tanto con la alteridad en general.

Pero si nos negamos a aceptar la descripción de la formación del narcisismo masculino a partir del repudio de lo maternal ofrecida por Irigaray, su argumento parece más difícil de defender. Si a su vez se rechaza

la tesis que dice que la diferencia sexual es la clave o el índice decisivo que permite establecer y conocer la relaciones de alteridad, y se desestima la mera transposición de una exposición psicoanalítica del narcisismo masculino a una exposición filosófica del solipsismo, entonces la posición de Irigaray se hace cada vez más insostenible.

Pero pasemos a considerar lo más destacado, al fin y al cabo, de la contribución de Irigaray al pensamiento de la relación ética, es decir, su afirmación de una relación sustituible entre lo masculino y lo femenino como constitutiva de un tipo de apropiación y de borrado y su apuesta por otro tipo de relación ética, interrogativa en su tono y estructura, que define una relación abierta con el Otro aún desconocido. Irigaray considera que las complejas interrelaciones de la exposición de Merleau-Ponty sobre el lenguaje, la vista y el tacto se corresponden con un solipsismo masculino. Analicemos la lectura que Irigaray hace, no solo para mostrar lo que quiere decir y cómo lo argumenta. Como se verá, así lo espero, Irigaray está más implicada en el texto que critica de lo que ella cree y, desde el punto de vista retórico, su texto muestra la posibilidad de hacer una apropiación feminista del de Merleau-Ponty, estableciendo así una relación dialógica involuntaria con Irigaray, incluso si ella acusa a ese texto de estar cerrado al diálogo.

El argumento de Irigaray contra Merleau-Ponty se desarrolla de la siguiente manera: afirmar, como hace este, que la relación del tacto o de la vista es reversible es afirmar que aquel que toca puede ser tocado, que aquel que ve puede ser visto, y que los polos subjetivo y objetivo de estas experiencias están ligados por una «carne de las cosas» conectiva. Esta reversibilidad presupone la posibilidad de sustitución entre los polos subjetivo y objetivo, y esta establece la *identidad* del que toca y es tocado, del que ve y es visto. («Esta reversibilidad entre el *mundo* y *yo* sugiere cierta repetición de la época prenatal, en la que el universo y yo formamos una economía cerrada», escribe).[4]

Pero recordemos que hay una relación entre estas dos relaciones reversibles, entre tocar y ver, y que esta relación no es completamente reversible. Irigaray repite la posición de Merleau-Ponty sobre esta relación mostrando cierta afinidad: «Sin duda, existe una relación entre lo visible y lo tangible. ¿Se está duplicando y entrecruzando la duplicidad? Es poco probable. La mirada no puede absorber lo tangible. Porque nunca veo

aquello *en lo que* toco o cuando me tocan. Aquello que está en juego en la caricia no se ve a sí mismo. Lo que queda en medio, en el centro, el medium de la caricia, no se ve a sí mismo. Del mismo modo, y a la vez de manera diferente, yo no veo lo que me permite ver... ¿Estamos, quizá, en lo que a mí concierne, ante lo que Merleau-Ponty denomina el lugar de la carne donde las cosas se bañan?».[5]

Así pues, hay algo que condiciona la reversibilidad de estas relaciones, que no es reversible, una condición posibilitadora, que persiste como un tipo de sustrato, de hecho, un *hypokeimenon*, sin el cual no podría existir la visibilidad o la tactilidad. Y parece que es el mismo sustrato que condiciona la reversibilidad de las relaciones táctiles y visuales y que en ningún caso puede ser tocado o visto por completo.

¿De qué se compone este sustrato? Irigiray interpretará esta carne de la que se compone toda experiencia sensible —de una manera predeciblemente psicoanalítica— como la carne de lo maternal, y en su lectura del *Timeo* sugerirá que este sustrato innombrable es lo maternal repudiado. En este sentido, se podría decir que lo femenino condiciona el solipsismo masculino, entendido como el circuito cerrado de esas relaciones reversibles. Pero lo que las condiciona es aquello que debe ser excluido de estas, el límite que las define, su exterior constitutivo. Excluido, innombrable, pero precondición necesaria, lo femenino permanece metafísicamente como la difusa «carne de las cosas». Pero tanto ahora como antes, resulta crucial preguntarse si es apropiado «corregir» esta difusión y reafirmar la primacía de lo maternal, o en vez de ello cuestionar su primacía putativa. Al fin y al cabo, el cuerpo materno está situado en las relaciones de alteridad sin las cuales no existiría, y estas relaciones, hablando estrictamente, preceden y condicionan el cuerpo maternal (de hecho, a menudo, tales relaciones, entendidas como normas, impiden que ciertos cuerpos se conviertan en cuerpos «maternales»). La «carne del mundo», con su vaga generalidad, elude el colapso sinecdocal por medio del cual toda sensualidad queda reducida a lo maternal como el signo de su origen. *¿Por qué lo maternal ilustra ese origen, si lo maternal mismo debe ser producido a partir de un mundo más amplio de relaciones sensibles?* ¿Hasta qué punto la insistencia de Merleau-Ponty en este mundo previo de carne ofrece la posibilidad de desligar lo femenino de la configuración controladora de lo maternal y permite que los cuerpos cobren significación

más allá de la trampa binaria de madres y hombres?

Debemos destacar que para Merleau-Ponty, este sustrato carnal de las cosas no puede ser nombrado (y no puede reducirse a ninguno de los nombres que nos permiten aproximarnos a este, indicando los límites de la función indexical del nombre). Según Merleau-Ponty, el lenguaje entra en escena, precisamente, como aquello que puede rastrear y cifrar las peregrinaciones de las relaciones reversibles, rastrear y cifrar sustituciones, pero no puede revelar la «carne» condicionante que constituye el medio en el cual estas relaciones tienen lugar, un medium que incluiría la carne del propio lenguaje. De hecho, el lenguaje es secundario para esta noción ontológica de la «carne», y Merleau-Ponty lo describirá como la segunda vida de esta carne. A su vez, afirmará que si tuviéramos que dar una explicación completa del cuerpo y sus sentidos, veríamos que «todas las posibilidades del lenguaje ya están dadas en él».[6]

Si el lenguaje emerge de estos movimientos previos de la vida corpórea y los refleja directamente, entonces parece que el está sujeto a la acusación de solipsismo, como lo estaban estas relaciones previas. En gran parte, lo que escribe parece dar lugar a esta idea. En un conjunto de notas líricas inacabadas, que constituyen los parágrafos finales de su ensayo, retoma la circularidad de la interrogación en Heidegger: «Al abrir el horizonte de lo nombrable y de lo decible, la palabra confesaba que tiene su lugar allí, porque ningún locutor habla sin hacerse de antemano alocutario, aunque solo sea de sí mismo, aunque cierre con un solo movimiento el circuito de su relación consigo mismo y el de su relación con los demás».[7]

Irigaray interpretará el cierre de este circuito como un signo de un solipsismo generalizado. Caricaturizando su posición, escribe: «El discurso no se usa para comunicar, para encontrar, sino para hablarse a uno mismo, para duplicarse y reduplicarse a uno mismo, para cercar, incluso para sepultarse a uno mismo».[8] Este es un discurso que bloquea al destinatario, que no es propiamente alocutorio, que solo puede representarse al destinatario según el modelo del propio locutor. Esta presuposición que apunta a la sustituibilidad del hablante y el destinatario es, para Irigaray, la negación de la diferencia sexual que, según su interpretación, siempre pone un límite a las relaciones de sustituibilidad lingüística. Sobre las observaciones finales de Merleau-Ponty, escribe:

> Aquí no hay lugar para un discurso nuevo [...] Una palabra que ya no tiene una *apertura* hacia el futuro y que en consecuencia excluye ciertas prácticas enunciadoras: los gritos de ayuda, los anuncios, las demandas, las expresiones de gratitud, la profecía, la poesía... En estas prácticas, debe haber un otro necesariamente, pero no un interlocutor por el cual puedo sustituirme a mí mismo, al que puedo anticipar. El circuito está abierto. El significado no funciona como la circularidad de algo dado y recibido. Se encuentra en el proceso del propio hacerse.[9]

Este lenguaje, pues, todavía no es ético, puesto que aún no puede plantear una pregunta cuya respuesta aún no posee: «En cierto modo, este sujeto nunca entra en el mundo. Nunca emerge de una ósmosis que le permitiría decirle al otro, "¿Quién eres tú"? Pero también: "¿Quién soy yo?"[...] El intento de fenomenología de la carne de Merleau-Ponty no hace preguntas».[10]

¿Pero es así? ¿La crítica de Irigaray no se basa en una presuposición incorrecta, según la cual estar implicado en el Otro o en el mundo que uno pretende conocer no es más que un reflejo narcisista de uno mismo? ¿La propia implicación de Irigaray en el texto de Merleau-Ponty no refuta la tesis que ella defiende explícitamente? Ella está «implicada» allí, pero no por eso se presenta como la fuente o el origen de ese texto; es, más bien, el escenario para la expropiación que ella opera. Podríamos concluir que también para Merleau-Ponty estar implicado en el mundo de la carne del cual él forma parte pasa precisamente por darse cuenta de que no puede negar ese mundo sin negarse a su vez a sí mismo, que está abandonado a ese mundo que no es el de él. De manera análoga, si el «Otro» es radical y ontológicamente ajeno, entonces la relación ética pasa por una aprehensión beata desde la distancia. Por el contrario, si Merleau-Ponty «es» el Otro, sin que el otro pueda reducirse a él, entonces se encuentra con el otro no en un encuentro con el exterior, sino en el descubrimiento de su propia imposibilidad interna, del Otro que lo constituye internamente. Si el ser de uno está implicado en el Otro, entonces uno está entrelazado desde el comienzo, pero no por esa razón uno es reducible o intercambiable con el otro. Es más, estar implicado en otro lugar desde el comienzo sugiere que el sujeto, como carne, es fundamentalmente un ser intersubjetivo, que se descubre a sí mismo como Otro, que descubre su sociabilidad primaria en un conjunto de relaciones que nunca puede acabar de recuperar o identificar. Esta perspectiva contrasta radicalmente tanto con la concepción freudiana del «ego», entendido como el lugar de un narcisismo primario,

como con las varias formas de individualismo atomista derivadas de las tradiciones cartesiana y de la filosofía liberal. De hecho, la carne, como reflejo del narcisismo del sujeto, marca con claridad los límites de ese narcisismo.

Para acabar, permítanme que destaque una dimensión de la escritura filosófica de Merleau-Ponty que, según mi parecer, se resiste a la cerrazón y a la circularidad del solipsismo que reprocha Irigaray. Volvamos a la relación entre el tacto y la vista. ¿Hay algo que enfatice o conecte estas relaciones? ¿Y puede describirse? Merleau-Ponty escribe: «Mi mano izquierda está siempre a punto de tocar a mi mano derecha tocando las cosas, pero nunca logro la coincidencia; esta se eclipsa en el momento de producirse». «Ese escabullirse incesante —como lo llama— […] no es un fracaso […], no es un vacío ontológico […]: es franqueado por el ser total de mi cuerpo y por el mundo».[11] Pero aquí parece que la experiencia fenomenológica de la incapacidad de cerrar este circuito, de ser en una relación perpetua de no coincidencia con uno mismo, solo se afirmara para replegarse en la postulación de un cuerpo y un mundo que se adueñan de tal apariencia de no coincidencia. ¿Se sostiene la propia descripción de Merleau-Ponty? ¿O más bien da signos de que no puede describir aquello que mantiene unidas a estas relaciones, de que el entrecruzamiento entre el tacto, la visión y el lenguaje no siempre es reducible a un cuerpo continuo y autorreferencial?

Recordemos que describe este *chassé-crossé* como un quiasmo, y que la figura retórica del quiasmo supone la afirmación de dos relaciones diferentes que no son conmutables. El diccionario Merriam Webster define «quiasmo» como «la relación invertida entre dos elementos sintácticos de frases paralelas», pero el Oxford English Dictionary especifica que se trata de «una figura gramatical según la cual se invierte el orden de las palabras en una o dos cláusulas». Cabe destacar que, a pesar de que en la figura del quiasmo hay una simetría formal, no existe una equivalencia entre las dos frases emparejadas simétricamente. Si decimos: «When the going gets tough, the tough get going»,[12] estamos usando dos sentidos distintos para «going» y dos significados distintos para «tough», de modo que las afirmaciones parecen ser conmutables sin expresar, de hecho, una relación de equivalencia semántica. ¿Qué es lo que aquí escapa a la sustituibilidad o a la equivalencia? Yo diría que se trata de la capacidad del lenguaje para

significar más, y de un modo distinto de lo que parece, cierta posibilidad de exceso semántico que rebasa la apariencia formal o sintáctica de simetría. De ahí que la mano que toca no sea idéntica a la mano que es tocada, aunque se trate de la misma mano, y esta no coincidencia es una función de la ontología de la carne no coincidente. El *tough* que se refiere a los que siguen adelante no es el mismo adjetivo que define a las cosas que se ponen *tough*. Aquí, el significado se desplaza a lo largo de la afirmación, como una especie de efecto metonímico de la propia escritura. Así debería entenderse ese «escabullirse incesante» del lenguaje que no queda cerrado o clausurado por el proyecto putativo del solipsismo que Irigaray achaca al texto de Merleau-Ponty.

En este sentido, podríamos preguntarnos si la propia escritura de Merleau-Ponty, una escritura que, de manera decisiva para este capítulo, no tiene final, permanece abierta, y no acaba fracasando al intentar hacer las paces con su profusión de afirmaciones, si este texto excesivo no necesita, también, a su editor y a su lector —podríamos llamarlo su «Otro» alocutorio, su Irigaray— para que cobre existencia para nosotros.

Al fin y al cabo, Irigaray extraerá su propia noción de los «dos labios» a partir de las citas de este texto, al que imita dándole un uso feminista más allá de toda intención de Merleau-Ponty. ¿No supone esto una vida del texto que excede cualquier solipsismo que pueda afectarlo desde el comienzo y que lo pone a disposición de Irigaray para que se lo apropie, sustituyéndose ella por él, y ofreciendo así una contribución feminista a la filosofía a la que da continuidad y con la que rompe?

Ibíd., p. 183.

Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *op*. *cit*., pp. 133 y 134.

La frase, literalmente, significa que cuando las cosas se ponen duras, solo los duros siguen en pie. Un ejemplo en español podría tomarse de los versos de Rubén Darío: «Cuando quiero llorar, no lloro... y a veces lloro sin querer». [*N*. *de la T*.]

Este ensayo se escribió en 1990. La publicación de la traducción de *Ética de la diferencia sexual* de Luce Irigaray nos ofreció a los lectores de habla inglesa la oportunidad de acceder a su pensamiento en relación a la historia de la filosofía. El texto está compuesto por una serie de lecturas, que tratan algunos capítulos de *El banquete* de Platón, la *Física* de Aristóteles, *Las pasiones del alma* de Descartes, las ideas de Spinoza sobre Dios y un conjunto final de reflexiones sobre *Lo visible y lo visible*, de Merleau-Ponty, publicado póstumamente, y *Totalidad e infinito*, de Emmanuel Lévinas.

M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *op. cit.*, p. 132.

M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op*. *cit*., p. 16.

Ibíd., p. 173.

L. Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, p. 157.

M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *op*. *cit*., p. 139.

Ibíd., pp. 161-162.
L. Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference, op. cit*., p. 178.
Ibíd.
Ibíd.

Violencia, no violencia. Sartre sobre Fanon[*]

Desde el primer momento, el tono de Sartre en su controvertido prólogo a *Los condenados de la tierra* de Fanon resulta chocante.[1] ¿A quién va dirigido este prólogo? Sartre imagina que su lector es un colonizador o un ciudadano francés que repudia la idea de la violencia como acto de resistencia por parte de los colonizados. Como mínimo, su lector imaginado cree que sus propias nociones de humanismo y universalismo bastan como normas para valorar la guerra de independencia en Argelia y otros esfuerzos descolonizadores similares. Sartre mantiene un tono directo y cáustico con su audiencia: «¿Para qué leerlo si no está escrito para nosotros?».[2] Hasta cierto punto, parece que toma aparte a sus lectores y aborda el prólogo para ellos:

> Europeos, abran este libro, penetren en él. Después de dar algunos pasos en la oscuridad, verán a algunos extranjeros reunidos en torno al fuego, acérquense, escuchen: discuten la suerte que reservan a las agencias de ustedes, a los mercenarios que las defienden. Quizá estos extranjeros se den cuenta de su presencia, pero seguirán hablando entre sí, sin tan siquiera bajar la voz. Esa indiferencia hiere en lo más hondo: sus padres, criaturas de sombra, criaturas de ustedes, eran almas muertas, ustedes les dispensaban la luz, no hablaban sino a ustedes y nadie se ocupaba de responder a esos zombis. Los hijos, en cambio, los ignoran: los ilumina y los calienta un fuego que no es el de ustedes, que a distancia respetable se sentirán furtivos, nocturnos, estremecidos: a cada quien su turno; en esas tinieblas de donde va a surgir otra aurora, los zombis son ustedes.[3]

Su tono es curioso en varios sentidos. Sin duda, habría sido osado por parte de Sartre dirigirse directamente a aquellos que viven bajo un régimen de colonización, puesto que se habría colocado por encima de ellos, en una posición de poder pedagógico. No tiene ninguna información para dar*les*, ningún consejo, ninguna explicación, y, sin duda, tampoco ninguna disculpa por la dominación colonial europea, y en particular la francesa en Argelia. Así que le habla, por así decirlo, a sus hermanos blancos, a sabiendas, quizá, de que su propio nombre en el prólogo atraerá a tales lectores de este

texto de Fanon. Así que Sartre, o más bien el nombre de Sartre, funciona como anzuelo para el lector europeo. ¿Pero podemos entender qué significa «Europa» en este contexto, o en este mismo sentido, «los europeos»? El propio Sartre asume que el europeo es blanco y hombre. Se imagina a Fanon hablándole a sus hermanos, a sus hermanos colonizados, mientras que él, el propio Sartre, habla a sus hermanos europeos, colaboradores todos ellos hasta cierto punto con los poderes de la colonización, quedando contrapuestas dos esferas de masculinidad.

Podemos preguntarnos si estas dos hermandades distinguidas racialmente se construyen a partir de los modos de discurso directo que estructuran este texto. La cuestión se complica aún más porque Fanon se dirige a varios públicos, y en ocasiones sus discursos se interrumpen el uno al otro. Un europeo, según Sartre, leerá el texto a escondidas: «Europeos, abran este libro, penetren en él. Después de dar algunos pasos en la oscuridad, verán a algunos extranjeros reunidos en torno al fuego, acérquense, escuchen *[approchez, écoutez]*». El texto de Fanon presenta una conversación entre hombres colonizados, y el prefacio de Sartre no es tanto una conversación entre los colonizadores como una exhortación a los europeos, pidiéndoles que lean como si escucharan una conversación que *no* está dirigida a ellos, el «tú» al que se dirige Sartre. Del mismo modo que el prólogo de Sartre no se dirige a la población colonizada (aunque no podemos dejar de considerarlo como cierto alarde político de Sartre dedicado a esta), el texto de Fanon se construye sin estar dirigido a una audiencia blanca, europea. En efecto, Sartre escribe: «Vengan y escuchen este texto que no está dirigido a ustedes, que no les habla a ustedes, que los ignora como audiencia, y entiendan por qué este texto debe dirigirse a aquellos que viven en un estado de descolonización del ser, es decir, ni vivos ni muertos. Vengan y escuchen las voces que ya no les piden, que ya no pretenden que las integren en su mundo, que ya no se preocupan por si las escuchan o las entienden». Sartre le pide a sus hermanos europeos, seguramente blancos, que sobrelleven este rechazo e indiferencia y hagan el esfuerzo de comprender por qué el libro de Fanon no se dirige a ellos. Sin duda, no queda muy claro cómo podrían llegar a aprender la lección o vislumbrar esta verdad sin convertirse en su público ni leer el libro. Esa es la paradoja que está aquí en juego.

Al exhortarlos a «escuchar» en este libro, Sartre está posicionando a una

audiencia blanca a una distancia curiosa, que los deja en una situación periférica. La audiencia blanca ya no puede presumir de ser la audiencia buscada, equivalente a «cualquier» lector, anónimo y universal implícitamente. La paradoja, como ya he mencionado, es que se pide a los hermanos blancos que sigan adelante con la lectura, incluso se les exhorta a que lo hagan, a pesar de que su lectura debe interpretarse como una escucha, colocándolo en una posición marginal en el momento de su comprensión. Quizá sea otra manera de decir: «Este libro es para ustedes, harían bien en leerlo». Sartre propone una comprensión desplazada para el lector blanco, que desarma el supuesto privilegio del lector europeo al integrar esta nueva constelación histórica. El descentramiento, e incluso el repudio, son absorbidos, experimentados, y se desarticula cierta *presunción* de privilegio racial entre líneas, o más bien en este paradójico prólogo de Sartre que no se dirige a los europeos. Este funciona como un curioso transmisor, que pone en manos del lector blanco un discurso que no está dirigido a este y por lo tanto lo descoloca y lo niega como condición de posibilidad de su propia comprensión. Sartre, al escribirle al lector europeo, encuentra un modo de actuar sobre este lector, colocándolo fuera del círculo y estableciendo ese estatuto periférico como un requisito necesario para la comprensión de la colonización. El lector europeo se somete a una pérdida de privilegios a la vez que se le pide que sea empático con la posición de los excluidos e ignorados socialmente.

Así pues, el texto de Fanon, plurívoco y fraternal según Sartre —es decir, como conversación entre un grupo de hombres—, deshace la noción de Fanon como autor único. Este es un movimiento en ciernes. Su escrito es la conversación de varios hombres. Y cuando Fanon escribe, entonces tiene lugar una conversación; la página escrita es un encuentro en el que se está planeando la estrategia, y se está cerrando un círculo entre los viajeros. Fuera del círculo están aquellos que consideran que esta conversación les es indiferente. Alrededor del fuego se le habla a un «tú», pero el europeo ya no forma parte de ese «tú». Al escuchar ese «tú» solo reconocerá que él ya no forma parte del alcance de este. Al preguntarnos el porqué de esa exclusión europea, Sartre afirma que es una consecuencia dialéctica del modo en que los blancos suspendieron la humanidad de los padres de aquellos que vivieron bajo el colonialismo. Los hijos vieron cómo humillaban a sus padres, los trataban con indiferencia, y ahora esa indiferencia se vuelve

contra su emisor adoptando una forma nueva.

Es interesante destacar que lo que está en juego aquí es la humanidad de los padres subyugados bajo el colonialismo, y que eso implica que la deshumanización de los otros bajo el colonialismo se sigue de la erosión de la autoridad paternal. Esta ofensa exige la exclusión de la conversación que presenta el texto de Fanon. Estamos ante una coreografía de hombres, en la que algunos forman círculos cerrados y otros son enviados a la periferia, y es su virilidad, o más bien la de sus padres, lo que está en juego en este discurso directo. Si uno no es tratado como «tú», no es tratado como hombre. Ahora veremos que el «tú» funciona en Fanon al menos de dos maneras distintas: para dirigirse directamente y establecer la cuestión de la dignidad humana a través de la masculinización y para dirigirse directamente y establecer la cuestión de lo humano más allá del marco de la masculinización y la feminización. En cualquier caso, el «tú» no se refiere meramente a aquel a quien se dirige, sino que este dirigirse es la condición de convertirse en un humano constituido en la escena en la cual se dirigen a este.[4]

Si el europeo excluido pregunta *por qué* no sabe de la conversación, se enfrenta a lo que significa ser tratado con indiferencia. El problema no pasa únicamente por considerar las actitudes desagradables de los colonizadores con los colonizados. Si los colonizados quedan excluidos de la conversación por medio de la cual no solo se dirigen a los humanos, sino que estos se constituyen en este dirigirse, entonces no tienen ninguna posibilidad de constituirse en humanos. La exclusión de la conversación es la destrucción del humano como tal. Los padres de estos hombres no fueron tratados como hombres, sin duda no se dirigieron a ellos, de manera directa o de cualquier otra, como hombres, y por eso, al fallar ese dirigirse, nunca fueron tomados por humanos completamente. Si buscamos entender su ontología, estos hombres, a los que nunca se dirigieron como hombres, nos damos cuenta de que no es posible establecer una determinación fija. El dirigirse cara a cara a un «tú» tiene la capacidad de conferir cierto reconocimiento, de incluir al otro en el intercambio discursivo recíproco potencial; sin ese reconocimiento y esa posibilidad de dirigirse recíprocamente, no hay humanidad que emerja. En lugar de lo humano, toma forma un espectro, al que Sartre se refiere como un *zombie*, la sombra que no acaba de ser ni de dejar de ser humana. Si nos proponemos relatar la

prehistoria de esta compleja escena del dirigirse en *Los condenados de la tierra* de Fanon, o más bien las dos escenas del dirigirse que separan su prefacio tradicional del propio texto, empezaríamos, de acuerdo con Sartre, con la idea de que los colonizadores no tenían «tú» para los colonizados, que no podían y no se dirigían a ellos directamente y, como resultado, revelaban cierta determinación ontológica que solo se sigue a partir del reconocimiento como intercambio recíproco, un conjunto de actos recíprocos constituyentes.

Los colonizadores no tenían «tú» para los colonizados y, en el prefacio de Sartre, otra vez, paradójicamente, el «tú» está reservado en exclusiva a los colonizadores. ¿Quién habla a los colonizados? Para Fanon, el colonizador no es el «tú», o al menos eso nos dice Sartre, pero para Sartre, el colonizado no es el «tú». De modo que Sartre perpetúa la tradición de no dirigirse que pretende condenar. Sartre habla cual dos espectros: por un lado, en nombre del europeo que muestra que aparentemente ya ha desconfigurado su propio privilegio, pero también con un estilo prescriptivo, exhortando a que el resto de europeos hagan lo mismo. De hecho, cuando Sartre dice «ustedes no son el lector al que se dirige este texto», está alineándose en el grupo que tendría que llevar a cabo una desconfiguración de sus privilegios; sin embargo, al dirigirse a ellos, no los desconfigura, sino que les otorga una nueva configuración. No cabe duda de que el problema pasa por dirigirse a ellos como privilegiados, de un hablante privilegiado a otro privilegiado, solidificando así, a su vez, sus privilegios. Y allí donde antes los colonizadores, impidiendo que los colonizados tomaran la palabra, ponían en peligro una determinación ontológica para ellos, ahora se le pide al «tú», según el uso que Sartre hace de este —al dirigirse a sus homólogos europeos—, que asuma la responsabilidad por su condición colonial de destitución. Sartre moviliza la segunda persona, ataca con su «tú», acusando y pidiendo responsabilidades: «sus padres, criaturas de sombra, criaturas *de ustedes*, eran almas muertas, *ustedes* les dispensaban la luz, no hablaban sino a ustedes y nadie se ocupaba de responder a esos zombis»[5] (la cursiva es mía).

En la severa escena de subyugación colonial que Sartre expone, los colonizadores no se hablaban entre ellos, sino que solo te hablaban a *ti*, el colonizador. Si hubieran podido hablar entre ellos, entonces habrían empezado a tomar forma en el interior de una ontología social distinguible;

habrían arriesgado la existencia a través de su circuito comunicativo. Solo se atrevían a dirigirse a «ti»: en otras palabras, tú eras el único auditorio de cualquier discurso directo. Tú (el colonizador) no te molestabas en responder, porque una contestación habría significado conferir cierto estado humano a aquel que te estaba hablando. El modo de dirigirse, lejos de ser una mera técnica retórica, representa la constitución social de la ontología. O permítanme decirlo de una manera aún más ruda: el modo de dirigirse representa la posibilidad social de una existencia vivible. De acuerdo con ello, el rechazo a contestar o a dirigirse a un otro que habla, o la necesidad de una asimetría al dirigirse a otro, de acuerdo con la cual el que tiene el poder constituye la audiencia exclusiva para la segunda persona, son maneras de desconfigurar una ontología y orquestar una vida no vivible. Esta es, sin duda, la paradoja de estar muerto en vida, una nueva versión de lo que Orlando Patterson, invocando a Hegel para describir la esclavitud, denominó la *muerte social*.[6] Y tanto allí como aquí, esta muerte social primero recae sobre los padres, lo cual significa que deja su legado de vergüenza y rabia a los hijos. Pero lo más importante es que la muerte social no es una condición estática, sino una contradicción vivida de manera perpetua que toma forma como problema particularmente masculino. En el contexto de Argelia y la guerra de la independencia, el hombre colonizado se ve enfrentado a una elección que no puede culminar en una vida vivible: «Si se resiste, los soldados disparan, es un hombre muerto; si cede, se degrada, deja de ser un hombre; la vergüenza y el miedo van a quebrar su carácter, a desintegrar su persona».[7]

¿De qué le sirve al hombre europeo la conciencia de esta elección imposible, de esta formación histórica de la lucha por la vida y la muerte en el colonialismo argelino? A pesar de que el libro de Fanon no está escrito para pedir a los europeos liberales que cobren conciencia de la complicidad con la violencia en Argelia, está claro que el prefacio de Sartre sí. Sartre imagina a su interlocutor: «En ese caso, dirán, arrojemos este libro por la ventana. ¿Para qué leerlo si no está escrito para nosotros?».[8] Sartre ofrece dos razones que vale la pena destacar. La primera es que el libro da una oportunidad de entenderse a sí mismos a aquellos a quienes no está dirigido, las élites europeas. El sujeto colectivo designado por el «nosotros» se refleja en ellos mismos como un modo objetivo a través de las «heridas» *(blessures)* y las «cadenas» *(fers)* de nuestras víctimas. ¿Qué hemos hecho

de nosotros mismos?, se pregunta. En cierto sentido, Fanon da una oportunidad al hombre europeo para conocerse a sí mismo y comprometerse con la tarea del autoconocimiento, basándose en un examen de sus prácticas compartidas, que según Sartre es la mejor manera para establecer los cimientos de una vida humana filosófica.

La segunda razón que da es que «Fanon es el primero después de Engels que ha vuelto a sacar a la superficie a la partera de la historia»[9] (aparte de Georges Sorel, cuya obra Sartre considera fascista). ¿A qué se está refiriendo aquí con «la partera» de la historia? ¿En qué sentido están transmitiendo el pasado, como si se tratara de una comadrona? ¿Y a través de qué medios se hacen manifiestas tales facilidades? El proceso histórico es dialéctico, pero la situación de los colonizados es un «retrato» —para usar las palabras de Albert Memmi— de un movimiento dialéctico que se encuentra en un punto muerto. Sin embargo, Sartre predice que la descolonización es una necesidad histórica precisamente porque el esfuerzo por aniquilar al otro nunca acaba de ser un éxito. El capitalismo requiere el poder del trabajo de los colonizados. «Porque —dice Sartre— al no poder llevar la matanza hasta el genocidio y la servidumbre hasta el embrutecimiento animal, pierde el control, la operación se invierte, una implacable lógica lo llevará hasta la descolonización».[10]

Así pues, vemos que, en este sentido, Sartre se plantea dos propósitos en el prefacio. Por un lado, argumenta que las heridas y las cadenas de los colonizados salen a la luz para reflejar al propio colonizador, y en este sentido se convierten en un instrumento de autoconocimiento para los europeos. Por otro lado, está argumentando que las heridas y las cadenas son, en cierto modo, los motores de la historia, sus momentos cruciales; como los rastros vivos de la subyugación poco antes de la muerte, estas heridas y cadenas movilizan una lógica histórica inexorable que, en cambio, culmina en la desaparición del poder colonial. En primer lugar, las heridas y las cadenas no solo reflejan las acciones del poder europeo, sino también las implicaciones del fracaso del liberalismo europeo. Este liberalismo se opone a la violencia y considera que la violencia colonial es algo que sucede en otro lugar, el liberal también apoya una versión del estado que presenta la violencia en nombre de la preservación de ese liberalismo contra un barbarismo putativo. Quisiera sugerir que las heridas y las cadenas, en *esta perspectiva*, se consideran un instrumento que produce un reflejo de la

violencia del liberalismo europeo, pero solo como parte de un proyecto reflexivo más extenso de autoconocimiento, autocrítica, e incluso autodesconfiguración de una parte de la élite europea. En segunda instancia, las heridas y las cadenas se entienden como un signo de un despliegue de una lógica histórica, que condiciona y guía la acción de los colonizados en tanto que se oponen al colonialismo con todos los medios posibles.

Estos dos modos de considerar el sufrimiento bajo el colonialismo mantienen una distancia respecto a la perspectiva humanista, que sencilla y vehementemente se opondría al sufrimiento como algo moralmente incorrecto. Sartre muestra su preocupación por un liberalismo europeo que está ciego ante las condiciones políticas del sufrimiento moralmente inaceptables, ya que uno se podría oponer al sufrimiento basándose en motivos morales y mantener intactas las condiciones políticas que lo regeneran una y otra vez. El sufrimiento impuesto bajo el colonialismo debe contextualizarse políticamente. Y en tal contexto, el sufrimiento de este tipo, a pesar de ser deplorable, o precisamente porque lo es, constituye un recurso para los movimientos políticos. Las heridas y las cadenas se presentan al menos de dos modos, *ambos* como efectos de actos criminales *y* como motores de la historia, una idea que retomaré brevemente. En el peor de los casos, un liberal europeo puede oponerse al sufrimiento bajo el colonialismo sin argüir necesariamente una crítica de la formación del estado que externaliza su violencia para preservar su espuria definición de sí mismo como humanista. No es una casualidad que se puedan trazar paralelismos con nuestra situación política contemporánea, en especial con la externalización de la tortura, puesto que está claro que la condición colonial no es parte del pasado.

En un nuevo prefacio a *Los condenados de la Tierra*, Homi Bhabha pregunta explícitamente qué puede aportar este tratado sobre la descolonización a las circunstancias actuales de globalización.[11] Destaca que mientras que la descolonización anticipa la «libertad poscolonial», la globalización está preocupada por la «desnacionalización estratégica del estado de soberanía».[12] Y mientras que la descolonización buscaba establecer nuevos territorios nacionales, la globalización se enfrenta a un mundo de conexiones y circuitos transnacionales. Bhabha hace bien en rechazar la historiografía que plantea una secuencia en la que al colonialismo le sigue el poscolonialismo y, en un momento posterior, la

globalización de la época actual. En términos de Bhabha, el colonialismo persiste en lo poscolonial, y «la sombra colonial se cierne sobre los logros de la globalización». En la globalización, se establecen economías duales que generan circunstancias favorables para una élite económica e instituyen «constante pobreza y malnutrición, injusticia de casta y racial» *(ibíd.)*. Este también es el caso, por supuesto, de las estrategias neoliberales de la globalización. Según el argumento de Bhabha, sin embargo, «el lenguaje crítico de la dualidad —ya sea colonial o global— forma parte de la imaginación espacial, que parece avenirse de un modo tan natural con el pensamiento geopolítico de una mentalidad progresista y poscolonial: margen y metrópli, centro y periferia, lo global y lo local, la nación y el mundo».

Aunque estas divisiones persistan, Fanon nos ofrece una manera de pensar más allá de estas polaridades y toma cierta distancia frente la posición binaria que Sartre adopta en su prefacio. Bhabha, por ejemplo, ve en Fanon una crítica mordaz de estas polaridades en nombre de un futuro que instaurará un nuevo orden de cosas. Bhabha identifica la crítica de estas polaridades a partir del uso retórico específico que Fanon hace del término «Tercer Mundo». «Tercer» es el término que desestabilizará las polaridades de la colonización, y consititye el referente del propio futuro. En este sentido, Bhabha cita a Fanon: «El tercer mundo debe inaugurar una nueva historia del hombre».

El texto de Fanon, según Bhabha, inaugura un modo de comprensión de los momentos de transición, en especial en aquellas economías políticas y en aquellos vocabularios políticos que buscan ir más allá de las divisiones establecidas por la guerra fría. De estos momentos de transición, lo importante es su estado de «incubación», para usar un término gramsciano. Bhabha dice que «los nuevos levantamientos nacionales, internacionales o globales generan una inquietante sensación de transición». Sostiene que Fanon, más que contentarse con el establecimiento de un nuevo nacionalismo, lleva a cabo una crítica del etnonacionalismo. Según Bhabha, la contribución de Fanon consiste en proporcionar un panorama del «futuro global», en tanto que «proyecto ético y político; sí, un plan de acción así como la proyección de una aspiración».

La lectura de Bhabha va más allá de los fundamentos establecidos del humanismo para reformular la pregunta por lo humano de tal modo que

abra un futuro. Parece razonable preguntarnos si el humanismo se ha basado en tales fundamentos establecidos. Pero déjenme aclarar este punto: si nos oponemos al sufrimiento bajo el colonialismo, e incluso lo denunciamos, sin exigir una transformación básica de las estructuras del colonialismo, entonces nuestra oposición se reduce a un inventario de principios morales, que solo puede atender a los efectos perjudiciales de los sistemas políticos sin operar una transformación social más amplia de las condiciones que generan tales efectos. Esto no significa que tengamos que retractarnos de nuestra oposición al sufrimiento, sino que solo debemos sustituir esa forma de humanismo por una pregunta que plantee: ¿qué le ha sucedido a la noción de lo humano bajo estas condiciones? Nuestra oposición al sufrimiento pasa a formar parte de una operación de crítica, y hasta cierto punto permite una apertura de lo humano hacia un futuro distinto.

Pero incluso si llevamos el argumento hasta este punto, todavía nos queda la cuestión de la violencia y su papel concreto en la constitución de lo humano. Bhabha lee la discusión de Fanon de la violencia insurreccional como «parte de una lucha por la supervivencia psicoafectiva y de una búsqueda por el autodominio humano en mitad de la opresión». La violencia plantea la posibilidad de la acción, de adueñarse de las acciones propias, y a la vez se rebela contra la muerte social, incluso si no puede escapar a los parámetros de la violencia y la muerte potencial. De hecho, bajo estas condiciones de subyugación colonial, la violencia es una apuesta y un signo que se está librando una batalla psicoafectiva por ser. Sartre, sin embargo, es menos ambiguo, al menos en estas páginas, sobre el papel de la violencia en la constitución de lo humano, incluso en el horizonte del poshumanismo. Si para Nietzsche el imperativo categórico está bañado en sangre, para Sartre también lo está cierto tipo de humanismo.

Tanto en el prefacio de Sartre como en el de Bhabha se formula una pregunta por la humanidad futura. Sus escritos preceden al texto de Fanon, pero son posteriores, y ambos plantean, antes de la lectura del texto de Fanon, si este escrito abre la posibilidad de un futuro para lo humano. En ambos escritos preliminares se piensa lo humano más allá del humanismo, y esto es lo que intenta hacer Sartre en su prefacio con la cuestión de un tratamiento directo. Cuando Sartre escribe «tú», está intentando acabar con una versión del hombre y dar lugar a otra. Pero sus apelaciones

performativas no tienen la fuerza de las de Dios, de modo que siempre hay algo que fracasa necesariamente, y eso nos pone en un aprieto. ¿Puede ser que Sartre esté pensando en un superhumano que puede destruir y crear una imagen del hombre a semejanza de sus deseos? Del mismo modo que la fuerza performativa del discurso directo de Sartre no genera un nuevo hombre de inmediato, tampoco las heridas y las cadenas ponen punto final al colonialismo instantáneamente. Al fin y al cabo, se trata de entender si para Sartre la violencia genera un «hombre nuevo», y si, al afirmar que comparte esta perspectiva con Fanon, Sartre lo está citando con rigor o está haciendo un uso deliberado de su texto para sus propios propósitos.

Mi intención es mostrar que Sartre traza y celebra una formación cultural específica de lo humano, a la que llamaré masculinista, puesto que me parece importante no perder de vista que en Fanon, y quizá también en Sartre, hay una demanda de restitución de lo masculino, así como un esfuerzo por indagar quién es el «tú» tras las estructuras de género. El intento de Sartre por pensar lo humano más allá de cierto tipo de humanismo liberal no logra resolver la ambigüedad que alberga el corazón del *homme*, en tanto que «hombre» y «humano». Pero aun así, se presentan algunas posibilidades a partir de esta denominación equívoca; es interesante que este «tú» —la segunda persona— perturbe los circuitos de significación habituales.

Sartre despeja el espacio textual para dar lugar a la reflexividad del hombre europeo, a la tarea eterna de su primera persona de conocerse a sí mismo. ¿Pero el colonizado goza de tal reflexividad? Sartre entiende que las heridas movilizadoras de los colonizados hacen de la descolonización un hecho histórico inevitable, como si aquellas heridas no tuvieran que pasar por la subjetividad reflexiva de los heridos. De este modo, parece eclipsar en su prefacio la reflexividad de los colonizados. Esto se hace evidente no solo en la cordialidad con la que Sartre rechaza dirigirse a los colonizados, reiterando una no interpelación que él mismo diagnostica como la causa de la supresión de su humanidad, sino también en el tratamiento que hace de la violencia contrainsurgente, como si fuera una reacción determinada o mecanizada y *no* la decisión deliberada o reflexiva de un conjunto de sujetos políticos comprometidos en torno a un movimiento político. De hecho, cuando nos preguntamos por el agente de la violencia insurgente anticolonial, resulta que el único agente real de la violencia es el

colonizador. Sartre se refiere a ello cuando afirma que «en un comienzo, solo existirá la fuerza del colonizador» (la traducción es mía). Presentar este argumento, Sartre busca derivar la violencia de la insurrección colonial de la primacía del estado de violencia, haciendo de la violencia revolucionaria un efecto secundario de una forma primaria de opresión violenta. Si los colonizados responden con violencia, su violencia no es más que una transposición o transmutación de la violencia ejercida sobre ellos. La formulación de Fanon difiere ligeramente de la sartriana, como expone en el primer capítulo de *Los condenados de la Tierra*, «La violencia»:

> La violencia que ha presidido la constitución del mundo colonial, que ha ritmado incansablemente la destrucción de las formas sociales autóctonas, que ha demolido sin restricciones los sistemas de referencias de la economía, los modos de apariencia, la ropa, será reivindicada y asumida por el colonizado desde el momento en que, decidida a convertirse en la historia en acción, la masa colonizada penetre violentamente en las ciudades prohibidas.[13]

La violencia se mueve, pasa de mano, pero ¿podemos afirmar que sigue siendo la violencia del colonizador? ¿Realmente es constitutiva de ambos bandos, si la violencia permanece la misma al pasar de ser una violencia impuesta por el legislador a una violencia ejercida por los colonizados? En lo fundamental, parecería transferible. Aunque esta no es la opinión de Sartre. De hecho, según él, el colonizador se convierte en el sujeto principal de la violencia. Y esta declaración parece contradecir su afirmación anterior, según la cual, bajo esas condiciones, puede entenderse que la violencia da lugar al ser al humano. Si suscribimos su primera tesis, llegamos a la conclusión, probablemente equivocada, de que la colonización es una condición previa para la humanización, algo que las justificaciones de la colonización en pos de la civilización siempre han sostenido y una visión a la que —conjeturamos— Sartre se quiso oponer con vehemencia.

Sartre hace varios esfuerzos por explicar la resistencia violenta por parte de los colonizados. Se refiere a las acusaciones esgrimidas por los colonialistas, que sostienen que en las gentes de estas supuestas precivilizaciones están en juego instintos básicos o animales. Sartre se pregunta: «¿Qué instintos? ¿Los que impulsan al esclavo a matar al amo? ¿Cómo no reconoce su propia crueldad dirigida ahora contra él mismo?».[14] Anticipando su afirmación de que «la única violencia es la del colono»,

aquí subraya que el colonizador únicamente encuentra, en la violencia de los colonizados, su propia violencia. Se dice que los colonizados han «absorbido» en todos sus poros la crueldad de los colonizadores. Y a pesar de que los colonizados internalizan y reproducen la violencia que los oprime, a través de la fuerza inexorable de la transitividad, los colonizados también se convierten en quienes son porque «no nos convertimos en lo que somos sino mediante la negación íntima y radical de lo que han hecho con nosotros».[15]

Aquí, parece que Sartre suscribe una teoría de absorción psicológica o mimetismo que simplemente transformaría la violencia de los colonizadores en una violencia de los colonizados. Según esta perspectiva, los colonizados absorben y recrean la violencia ejercida sobre ellos, pero a la vez rechazan convertirse en lo que los colonizadores han hecho de ellos. En el caso de que estemos ante una contradicción, los colonizados están obligados a convivir con ella. Del mismo modo que antes apuntamos a la elección imposible: «Si se resiste [...] es un hombre muerto; si cede, se degrada».[16] Se convierte en un ser violento por la violencia ejercida sobre él, pero esta violencia pone en riesgo su propia vida; si no logra apropiarse de la violencia, sigue siendo su víctima, y «la vergüenza y el miedo van a quebrar su carácter, a desintegrar su persona».[17] Vergüenza porque no podría o no querría asumir la violencia para responder a la violencia, y miedo, porque sabe que su vida, al fin y al cabo, es terriblemente precaria y perecedera bajo las reglas coloniales impuestas por medio de la violencia.

Parece, pues, que el problema de la violencia surge en lo que Bhabha denomina la «superviviencia psicoafectiva», que hace que el yo esté en peligro por la vergüenza y el miedo, que esté dividido internamente y corre el riesgo de hacerse añicos. La pregunta es qué puede detener este desmoronamiento fatal del yo y por qué esta violencia se presenta como el camino hacia el yo, la acción e incluso la vida. Hay que destacar que este yo tiene una forma distinta de aquel que simplemente absorbe o imita acríticamente y devuelve la violencia ejercida sobre él. Aquí, se da un pasaje a través de un yo diezmado que debe ser transitado, y por lo visto la violencia se muestra como un camino. ¿Pero es el único? ¿Eso es lo que pensaba Fanon?

Para poder contestar, primero debemos entender qué sucede con la violencia cuando los colonizados se apropian de esta en nombre de una

resistencia insurgente. «Al comienzo», la violencia procede del colonizador, y solo luego se apropian de ella. ¿La violencia de la cual se apropia el colonizado es distinta de aquella violencia impuesta sobre este por el colonizador? Cuando Sartre intenta explicar esta violencia segunda, la que se deriva del colonizador, y subraya «que incide sobre nosotros como nuestro reflejo que, desde el fondo de un espejo, viene a nuestro encuentro».[18] Esta descripción sugiere que la violencia insurgente no es más que el reflejo de la violencia del colonizador, como si existiera una simetría entre ellas, y la segunda se siguiera solo como un reflejo dialéctico de la primera. Pero esto no puede ser del todo así, porque el colonizador «ya no se acuerda de que ha sido un hombre: se considera un látigo o un fusil»;[19] el colonizador se convierte precisamente en humano por medio de la violencia. Más adelante, afirma que «el europeo no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos».[20] Así pues, parecería que Sartre sostiene aquí dos concepciones distintas de lo humano. El colonizador olvida que es un hombre cuando se pone violento, pero el tipo de hombre en que se convierte depende de esta violencia. Como ya comenté, Sartre usa el término *homme* para *humain*, y esta ambigüedad penetra hasta lo más profundo de su argumento. Pero daría la impresión de que el colonizador que ha olvidado que es un «hombre» se convierte en un látigo o una pistola, en virtud del trastorno que le genera el miedo a perder su poder absoluto. El colonizador busca atacar justo a aquellos hombres a los que no considera como hombres, y quienes, en virtud de este encuentro violento, corren el riesgo de convertirse a su vez en un látigo o una pistola.

Por lo visto, esta escena está plagada de olvidos. ¿Quién es el hombre olvidado? ¿Y quién es el hombre por venir? El colonizador se convierte en «hombre» a través de la violencia, pero sabemos que la violencia que ejerce el colonizado en un principio es la del colonizador. ¿Pero el colonizado se aleja de la violencia del colonizador, y este alejamiento es una condición para que el colonizado se «convierta en humano»? Sartre tiene claro que la «inaceptable cólera» que condenan varias formas de humanismo, de hecho, es «el último reducto de su humanidad».[21] En esa cólera, Sartre lee tanto el efecto del legado colonial como el rechazo de ese legado, un nudo, una contradicción que produce un vínculo finalmente insoportable, del que surge una demanda de cambio radical. La violencia se presenta como una alternativa evidente cuando una vida de hambre y opresión parece ser

mucho peor que la propia muerte.[22] En este punto, Sartre escribe: «Un solo deber, un objetivo único: expulsar al colonialismo por todos los medios».[23] La descripción de Sartre de la violencia insurgente pretende ofrecer una visión de la persona que vive bajo esa opresión. Como tal, funciona como una reconstrucción de un estado psicológico inducido. También se lee como una absoluta racionalización instrumental para la violencia y, por tanto, como una reivindicación normativa. De hecho, los actos violentos por medio de los cuales se logra la descolonización también son aquellos que permiten que «el hombre mismo» se recree.[24] Sartre está describiendo una realidad psicopolítica, pero también está presentando, podríamos decir, un nuevo humanismo para desbaratar al antiguo, que, bajo estas condiciones sociales, necesita la violencia para materializarse. Escribe que «ninguna dulzura borrará las señales de la violencia; solo la violencia puede destruirlas».[25] Sin duda, debemos preguntarnos si la propia violencia, consdierada capaz de borrar las marcas de la violencia, no genera en realidad más marcas, dejando a su paso un nuevo legado de violencia.

Pero ¿esas cicatrices y cadenas no eran necesarias para promover la revolución? Las cicatrices y las cadenas cumplían una función doble; por un lado, eran un reflejo para el europeo de las consecuencias de su humanismo fracasado, de la exportación de su dominación colonial; por otro, se supone que animaban a la lógica inexorable de la descolonización a lo largo de la historia, pero ahora precisamente pasan a ser aquello que debe ser «borrado» a través de los actos de violencia que lleva a cabo dicha descolonización. Las heridas y las cadenas sirven de espejo para los europeos, sirven de motor histórico para los colonizadores, y finalmente son negadas, si no transformadas por completo, por medio del acto de la autocreación. El *dicta* occidental de conocerse a uno mismo, de crearse a uno mismo, hace acto de aparición hacia el final del provocativo prefacio de Sartre, cuando este afirma que los actos violentos del colonizado acaban por instituirlo como el sujeto existencial por excelencia: «Cuando su ira estalla, recupera su transparencia perdida, se conoce en la medida misma en que se hace».[26] Sin duda, este hacerse a uno mismo resulta curioso, puesto que la violencia parece ser inducida por un desarrollo dialéctico histórico inevitable, si bien esta forma de determinismo todavía no se ha reconciliado con la teoría de la autoconstitución sartreana, y la tensión entre estas dos posiciones parece conllevar consecuencias importantes.

Sartre comienza su prefacio con una distribución de pronombres que responde a una división del trabajo estricta. Fanon se dirigirá a los colonizados; Sartre se dirigirá a los europeos, en especial al hombre liberal francés que se siente distante moral y políticamente ante los acontecimientos en Argelia y el resto de colonias francesas. Sartre no se dirigirá a los colonizados, y sospechamos que lo evita para no adoptar una posición moral didáctica. Sugiere que los europeos escuchen y que cobren conciencia, ante la conversación, de su posición marginal. Y aun así, Sartre caracterizará, por medio de un retrato psicológico, la violencia de los colonizados, y más adelanté sostendrá que el hombre que se implica en actos violentos para la deposición del colonialismo cumple con su propio marxismo existencial. Al desconfigurar las condiciones sociales de deshumanización, el colonizado lleva a cabo su propia descolonización, y a través de esta doble negación se convierte a sí mismo en un hombre: «Ese hombre nuevo —escribe Sartre— comienza su vida de hombre por el final; se sabe muerto en potencia».[27] Al decir que el hombre está potencialmente muerto, está afirmando que vive esta potencialidad en el presente, de modo que la muerte es un gran riesgo; funciona como una certeza epistémica, si no como un rasgo definitorio de su existencia. Bhabha se refiere a esto como una «muerte-en-vida». Finalmente, morir es la realización de un mandato que se presenta como verdad o necesidad. Por eso morir al servicio de la desconfiguración de estas condiciones de muerte social es hacerlo en nombre de una vida y un hombre futuros.

En su prefacio, como recordarán, Sartre ridiculiza la no violencia predicada previamente por Camus.[28] Los defensores de la no violencia, bromea, dicen que no son «ni víctimas ni verdugos».[29] Pero Sartre rechaza este esfuerzo por escapar a esta disyuntiva, afirmando que la no violencia y la pasividad equivalen a la complicidad, y sostiene que, dirigiéndose de manera directa, «su pasividad no sirve sino para alinearlos del lado de los opresores».[30] Es necesaria una desconfiguración de la noción de hombre, en especial si ser un hombre, como afirma Sartre, significa ser cómplice del colonialismo. Solo a partir de la desconfiguración de esta versión de lo que significa ser un hombre puede desplegarse la historia de lo humano. No se nos aclara cuál será el aspecto de este desarrollo final de lo humano, pero hacia el final del ensayo, Sartre ofrece un breve comentario en el que imagina una historia de la humanidad que culmina en un estado futuro de

«madurez». Cuando el género humano alcance este estado, afirma, «no se definirá como la suma de los habitantes del globo sino como la unidad infinita de sus reciprocidades».[31]

Aquí, al final de un texto que a menudo se entiende como un elogio de la violencia, Sartre da otro giro, quizá poniendo de manifiesto en este punto la ambivalencia fundamental de sus opiniones sobre la violencia, la cual ha quedado retratada con gran destreza en *Sartre on Violence: Curiosly Ambivalent*, de Ronald Santoni.[32] Sin duda, en esta visión de la unidad infinita de las necesidades mutuas que existiría entre los habitantes del mundo, las necesidades físicas y la vulnerabilidad se convertirían en asuntos de vulnerabilidad y consideración. Si consideramos las afirmaciones de Fanon sobre la violencia, vemos que en cierto sentido la violencia ocupa un lugar en la superación del colonialismo, pero también conlleva con ella un nihilismo, un espíritu corrosivo de negación absoluta. Si por un lado sostiene que no existe otra posibilidad bajo las condiciones de opresión, por el otro también dice que tales condiciones de opresión deben superarse por completo para que la violencia no siga impregnando la vida social. En la perspectiva de Fanon, lo más destacable, quizá expresado con más contundencia de la que reproduce Sartre, es que el propio cuerpo se hace histórico precisamente a través de la corporeización de las condiciones sociales. El cuerpo aplastado y enmudecido no es un mero ejemplo de las condiciones de las reglas coloniales; es su instrumento y su consecuencia, y es más, la regla colonial *no es* sin esos instrumentos y consecuencias. La destitución del cuerpo no es solo un efecto del colonialismo, entendiéndose el colonialismo como algo previo, algo separado, una «condición» separada del cuerpo tanto analítica como históricamente. Al contrario, *el cuerpo es la vida vivificada, o más bien sin vida, de esa condición histórica, sin la cual la propia colonización no existiría*. La colonización es la muerte del sentido, el establecimiento del cuerpo en la muerte social, como alguien que vive y respira su potencialidad como muerte, y por eso trabaja y reproduce su fuerza en un nivel somático y afectivo.

Parecería, pues, que cualquier esfuerzo por reconstruir lo humano después del humanismo, es decir, después de la complicidad del humanismo con el colonialismo, debería incluir una comprensión de los humanos como aquellos que pueden sufrir la muerte antes de que cesen las funciones

corporales, aquellos que la sufren en el corazón de la propia vida. Si los humanos son este tipo de seres que dependen de las condiciones sociales para respirar, moverse y vivir, entonces el humano, en Fanon, se redefine precisamente a nivel psicofísico. Es una psique que está «aplastada por la inesencialidad» y un cuerpo que tiene su movilidad básicamente restringida. Hay lugares a los que no puede ir, declaraciones en primera persona que no puede formular ni habitar, modos en los que no puede conocerse o sostenerse como un «yo». No se ha reconocido a sí mismo como el «yo» al que se dirige el otro, de manera que cuando se dirige a alguien, le falta su marca, vacila entre la certeza de su no existencia y la noción infatuada de su poder futuro.

Si hay un culto de la masculinidad que emerge de esta situación, quizá pueda explicarse con la descripción de Fanon de la fantasía del poder muscular. Fanon, mostrando su propia alianza con la clase europea educada y con un proyecto civilizatorio, ofrece el retrato psicológico de sus propias circunstancias. En primer lugar, describe los hechos de una restricción espacial: «la persona indígena» está confinada, aprende que hay lugares a los que no puede ir, se define por esta limitación de la movilidad espacial. En consecuencia, la idea de sí mismo que compensa esta restricción adopta formas hiperbólicas: «La primera cosa que aprende el indígena es a ponerse en su lugar, a no pasarse de sus límites. Por eso sus sueños son sueños musculares, sueños de acción, sueños agresivos. Sueño que salto, que nado, que corro, que brinco. Sueño que río a carcajadas, que atravieso el río de un salto, que me persiguen muchos autos que no me alcanzan jamás».[33]

Fanon entiende que esta hipermusculación, esta capacidad sobrehumana para la acción es compensatoria, imposible, fantasmática, pero es perfectamente comprensible bajo tales condiciones. Cuando afirma que los oprimidos sueñan con convertirse en perseguidores, nos está ofreciendo una descripción psicosocial de las fantasías que surgen en estas situaciones. No las está defendiendo necesariamente, a pesar de que él mismo negará la no violencia y el compromiso como opciones políticas durante la guerra de la independencia en 1961. Su argumento es estratégico: si los descolonizados deciden sobre la violencia, solo es posible porque ya se encuentran sumidos en ella. La violencia no es tan solo algo del pasado, sino que estos siguen sometidos a la violencia y eso conforma el horizonte de la vida política. Así pues, se trata de apoderarse de la violencia y darle un nuevo giro. «Ahora se

plantea el problema de captar esa violencia en camino de reorientarse».[34] No se defiende la violencia como un modo de vida, ni tampoco, sin duda, como un modo de imaginar la meta normativa de un movimiento social. Se trata de un instrumento al servicio de la invención.

Evidentemente, se plantea la cuestión de si la violencia puede permanecer como un instrumento puro o si viene a definir, importunar y afligir a la política que instala ella misma a partir de medios violentos. Ni Sartre ni Fanon se hacen esta pregunta. Si la aspiración pasa por crear un hombre nuevo, o producir una comunidad definida como una unidad infinita de necesidades mutuas, o lograr la descolonización, entonces debemos cuestionarnos si la violencia sigue desempeñando un papel en la creación de uno mismo, en la producción de tal comunidad, en la consecución y el mantenimiento del objetivo de la descolonización. Está claro que la violencia desaparece de la escena cuando nos imaginamos una comunidad definida como una unidad infinita de necesidades mutuas. Y la violencia no desempeñaría necesariamente un papel una vez que se hubiera logrado una descolonización indiscutible; si es que eso, de hecho, es posible. El papel de la violencia resulta más difícil de entender en el modelo de la autocreación. Es fácil decir que solo bajo las condiciones de colonización, la violencia emerge como medio fundamental para convertirse en uno mismo y que sin la colonización, la autocreación no se da a través de medios violentos. Esta posición es distinta de aquella que modela la autocreación a partir de la negación violenta, es decir, la posición que afirma que toda autocreación necesita la violencia inevitablemente. Al final de su *Los condenados de la Tierra*, Fanon deja claro que la tarea de la descolonización es crear o inventar a un «hombre nuevo», que no sería un mero reflejo fiel del hombre europeo.

¿Podemos pensar la autoinvención en Fanon al margen del concepto de violencia? Y si no es así, ¿se debe a que la violencia es necesaria bajo las condiciones de la colonización, a que el contexto de 1961 limita su propio pensamiento? ¿Al final de su libro queda aún abierta la posibilidad de un nuevo tipo de hacerse a uno mismo que todavía está por imaginar? ¿No es capaz de ofrecerlo precisamente porque aún no está históricamente allí, en el lugar en el que puede ser imaginado?

Si algo parece estar claro es que ser colonizado significa ser humillado como hombre y que esta castración es insoportable. A la mujer del

colonizado la violan o le faltan el respeto, y para Fanon esta es una ofensa aún mayor contra el hombre, contra el marido, que contra la mujer misma. Rey Chow y algunos otros han examinado el machismo generalizado en la obra de Fanon, y yo no quisiera atacarlo aquí.[35] Pero sí quiero destacar dos puntos que nos pueden conducir a otro modo de pensar. Primero, me choca que Fanon entienda la fantasía violenta masculina como una compensación, y que sugiera que comprende la dimensión fantasmática de un hipermasculinismo. Como tal, no sirve de ideal moral que debiera constituirse en meta de los descolonizados. Más bien sirve como componente motivador en la batalla por la descolonización. La distinción es importante, porque se seguiría que bajo las condiciones de la descolonización, la hipermasculinidad como ideal fantasmático perdería su fuerza como motivación compensatoria para la conducta y como modelo fantasmático para la creación de uno mismo. Un hombre sexuado *(gendered)* tendría que cruzar el río como cualquier otro mortal: la descolonización no promete poderes divinos, y en caso de que así fuera no nos estaría haciendo ningún favor.

A pesar de que Sartre hace un uso restrictivo del «tú» para configurar y desconfigurar a su líder europeo y para distinguir dos fraternidades diferentes, los colonizadores y los colonizados, Fanon ofrece otra versión de la interpelación directa, que va más allá de esta rígida lógica binaria y que plantea la posibilidad de pensar al humano al margen del «hombre». Cuando, por ejemplo, Fanon le reza a su cuerpo al final de *Piel negra, máscaras blancas*: «Oh, cuerpo mío, haz de mí, siempre, un hombre que se interrogue», está apelando a un tipo de apertura que es corporal a la vez que consciente. Se dirige a sí mismo y pretende reconstituirse a sí mismo dirigiéndose a su propio cuerpo. Como si se enfrentara a la muerte en vida psicoafectiva que impregna la experiencia vivida del colonizador, Fanon pretende integrar el cuerpo en una interrogación sin fin. En la frase previa, plantea una nueva colectividad: «Al final de esta obra quisiera que los demás sintiesen como yo la dimensión abierta de toda conciencia *[la dimension ouverte de toute conscience]*».[36] No está pidiendo un reconocimiento a su identidad nacional ni a su género, sino más bien un acto colectivo de reconocimiento que concedería a cada conciencia su estatuto como algo infinitamente abierto. Y aunque no podría haber anticipado el significado de la universalizacion del reconocimiento para las

relaciones de género, sigue estando ahí como una consecuencia incipiente e involuntaria de sus propias palabras, que tal vez contengan una visión más radical que una década después, cuando escribió *Los condenados de la Tierra*. «Oh, cuerpo mío»: esta plegaria presenta una reflexividad, que se dirige a uno mismo precisamente como un cuerpo que *no* está aplastado por su inesencialidad, sino que condiciona una interrogación permanente y abierta. Este cuerpo, con el que se establece relación por medio de la súplica, se postula como una apertura hacia el mundo y hacia una colectividad de igualdad radical. No hay un Dios a quien rezarle, sino un cuerpo, que se caracteriza justamente por aquello que todavía no sabe. Este momento, sin duda, se repite al final de *Los condenados de la Tierra*, a pesar de las grandes diferencias entre ambos textos. Allí, Fanon desconoce la versión del hombre que se inventará después de la descolonización. Hay una apertura hacia el futuro que está muy lejos de ser una afirmación omnisciente; de hecho, esta ignora por completo lo que vendrá y no es prescriptiva.

Quizá me estoy deteniendo en esta llamada a su propio cuerpo a abrirse otra vez al mundo, y en un sentido más radical, a unirse a los demás reconociendo la apertura de toda conciencia, precisamente porque plantea una alternativa al masculinismo hiperresuelto de la violencia anticolonial. Sin duda, *Piel negra, máscaras blancas* se escribió antes que *Los condenados de la Tierra*, pero a lo mejor se pueden leer juntos para pensar en qué consiste esta nueva invención del hombre o, de hecho, esta noción de lo humano. Al fin y al cabo, el llamamiento a las armas y la crítica del pacifismo y el compromiso suponen que, por el momento, la policía, o los argelinos blancos, o el gobierno oficial no tienen una conciencia de dimensión abierta. De hecho, la violencia contra el otro cierra esa conciencia, puesto que, según la lógica de la violencia, la «dimensión abierta» de mi propia conciencia solo es posible cerrando esa dimensión en otro. De acuerdo con el argumento de *Los condenados de la Tierra*, si vivo como colonizado, solo puedo abrir la puerta de mi propia conciencia cerrando la puerta de la del otro. Es una batalla a vida o muerte. Desde el momento en que inflijo violencia al otro —a un otro que me oprime, o que representa esa opresión, o que es cómplice de esa opresión—, no solo estoy dando lugar a mi propia autoinvención, sino a una nueva noción de lo humano que no se basaría en la opresión ni en la violencia racial o colonial.

Al final de *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon se dirige a sí mismo. Sartre no contempla este modo de interpelación en su prefacio, pero se presenta, quizá, como el más subversivo de sus actos de habla, al alegorizar la emergencia de los poderes autoconstituyentes de los colonizados, sin condicionamiento alguno de cualquier necesidad histórica o causal. Allí escribe que las condiciones ideales para un mundo humano solo pueden llegar a existir recuperando y examinando al yo. «¿Por qué no intentar, sencillamente, —se pregunta— la prueba de tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro?». Esta frase se plantea en forma de pregunta, y parecería ser que este examen del yo implica una relación interrogativa con el otro. Así lo hace explícito en la línea siguiente, cuando dice: «¿Acaso no me ha sido dada mi libertad para edificar el mundo del tú?» En este punto, no sabemos si el «tú» se refiere al colonizado o al colonizador, si el encanto intencional del «yo» pasa por un contacto, por una relacionabilidad, al encontrarse a sí mismo fuera de sí mismo, involucrado en el mundo de los otros. El examen de uno mismo no resulta de un mero giro interior, sino de un modo de interpelación: «Oh, cuerpo mío». Se trata de un llamamiento tanto a su propia vida corporal, la restauración del cuerpo como fundamento de la acción, como al otro; es una interpelación, es más, un tacto, facilitado por el cuerpo que, por una compleja serie de razones, se compromete a contemplar cada una de las conciencias como una dimensión abierta. Si el cuerpo conduce hacia un «tú», conduce hacia el otro con unos medios, los corporales, que a su vez permiten dirigirse a un «tú». Implícitamente, en estos dos modos de dirigirse (a otro), la comprensión del cuerpo, por medio del tacto, asegura la interpelación abierta no solo a este otro táctil, sino a todos los cuerpos. En este sentido, parece que se plantea una recoporización del humanismo que representa una alternativa a la violencia o, de manera paradójica, la idea de un humano sin desarrollar por el que lucha (y que precisamente debe rechazar para al final poderla realizar). Más allá de la visión que sostiene que no hay autocreación sin violencia, Fanon está ejemplificando aquí una verdad filosófica, y es que no puede haber creación de uno mismo sin un «tú», y que el «yo» se constituye precisamente en un modo de dirigirse al otro que pone de manifiesto su sociabilidad constitutiva.

Cuando Sartre se pregunta, hablando de *Los condenados,* «¿Qué puede importarle a Fanon que ustedes lean o no su obra? Es a sus hermanos a

quienes denuncia nuestras viejas malicias»,[37] parece que nos esté diciendo que *no* debemos leer *Los condenados* bajo la perspectiva de un «tú» como el que toma forma al final de *Piel negra, máscaras blancas*. Es cierto que en las conclusiones de *Los condenados*, Fanon se dirige a «mis camaradas» y a «mis hermanos». El «tú» que cierra el trabajo anterior ahora se especifica y se restringe, pero incluso en *Los condenados*, *no* los exhorta a retomar una identidad étnica o nacional; no, los exhorta a crear una nueva versión del hombre y de este modo inaugurar una universalidad que nunca antes ha existido en este planeta verdaderamente mezquino. De hecho, no se sabe qué forma adoptará este humano universal, sigue siendo un interrogante, de modo que la apertura de la obra anterior —una apertura hacia un «tú» asistida por el cuerpo— acaba por tener su eco en la apertura que cierra esta última. Incluso en *Los condenados* se muestra esta resistencia, finalmente, a la invención, a lo nuevo, a una apertura que depende de una violencia previa, pero que también presupone su resolución.

Fanon insta al cuerpo a que se abra y se pregunte, a que se enzarce en una batalla por reconocer la apertura de toda conciencia encarnada —esta lucha por una nueva universalidad— y esto sucederá, quizá, cuando acabe la descolonización. Esto significaría que, filosóficamente, *Piel negra, máscaras blancas* tendría que seguir a *Los condenados de la Tierra*. El esfuerzo por «tocar» del «tú» en *Piel negra, máscaras blancas*, parecería ser muy distinto del contacto que constituye a la negación violenta. Cuando Sartre se refiere a la unidad infinita de las necesidades mutuas de todos los habitantes de esta Tierra, no está apelando a la capacidad para la violencia de cada cual, sino a las exigencias recíprocas que implican la corporeidad humana: comida, techo, protección de la vida y libertad, modos de reconocimiento, y condiciones de trabajo, y participación política, sin las cuales no puede surgir ni mantenerse ningún humano. El humano, en este sentido, es contingente y anhelante, dependiente aunque no llegue a consumarse ni realizarse.

En este instante, recuerdo un comentario de lo más extraordinario que Sartre hace en una entrevista con Michel Contat, en 1975, titulada *Autorretrato a los* 70, en la que se refiere a la posibilidad de una «vida subjetiva» que se «ofrezca» y se «dé».[38] En el prefacio de *Los condenados* de Fanon, Sartre no se puede dirigir a los colonizados, no cree que ese sea el lugar. ¿Y cómo es posible una nueva política de lo humano sin una

interpelación así? En esta entrevista tardía parece saber que el futuro de lo humano se instituye a partir de un modo concreto de interpelación que reorganiza el género, retomando a Fanon en su dirigirse a sí mismo y al «otro».

> Cedemos nuestros cuerpos a cualquiera, incluso más allá del terreno de las relaciones sexuales: al mirar, al tocar. Tú me cedes tu cuerpo a mí, y yo el mío a ti: existimos el uno para el otro, como cuerpo. Pero no existimos de la misma manera como conciencia, como ideas, incluso si las ideas son modificaciones del cuerpo.
>
> Si realmente quisiéramos existir para el otro, existir como cuerpo, como un cuerpo que puede presentarse desnudo —incluso si esto no llega a suceder jamás— a los demás les parecería que nuestras ideas proceden del cuerpo. Las palabras se forman en una boca con lengua. Todas las ideas se muestran de este modo, incluso las más vagas, las más fugaces, las menos tangibles. Dejaría de existir lo oculto, el secreto que en ciertos siglos se identificó con el honor de hombres y mujeres, y que me parece una tontería.[39]

A pesar de que Sartre apela a una transparencia imposible, según él, este ideal imposible mantiene la idealidad y la potencialidad infinita del propio deseo. Sin duda, «el honor de hombres y mujeres» los sitúa en relaciones distintas, articula y sostiene esa diferencia, pero implica algo más. Si la castración es la marca de la deshumanización, entonces lo masculino es la presunta norma de la humanización. Esta norma diferencial solo puede deshumanizar a su vez, como si en estas confesiones finales, tanto Fanon como Sartre, concedieran que hay un tocar y un modo de entregarse que establece una relación con un «tú», con lo cual parecería que en el lugar de una lucha en que la comunidad masculina acabaría finalmente prevaleciendo, encontramos un pronombre que es apertura sin fin precisamente en relación a la cuestión de género. Hannah Arendt sugirió que la cuestión de «Y tú, ¿quién eres tú?» es el fundamento de la democracia participativa.[40] Sobre esta base, la filósofa feminista Adriana Cavarero exige una rehabilitación del «tú» en el corazón de la política.[41]

El «tú» podría ocupar el lugar del «hombre» en la pregunta por un humano más allá del horizonte establecido por el humanismo. Si hay una relación entre este «tú» al que pretendo conocer, cuyo género no puede determinarse, cuya nacionalidad no puede presuponerse, y que me compele a renunciar a la violencia, entonces este modo de interpelación articula un deseo no solo de un futuro no violento para lo humano, sino de una nueva

concepción de lo humano en que una manera de tocar ajena a la violencia se presenta como la condición previa de ese hacer.

Esta conferencia se presentó en el simposio de Filosofía política Hannah Arendt/Reiner Schürmann en la New School for Social Research. La autora quiere expresar su infinita gratitud a Collen Pearl y Amy Huber por la ayuda en la edición.

J.P. Sartre, *Life/Situations: Essays Written and Spoken*, Nueva York, Pantheon Books, 1977, pp. 11 y 12.

F. Fanon, *Los concenados de la Tierra*, *op*. *cit*., p. 25.

Ibíd., p. 28.

Ibíd.

R. Santoni, *Sartre on Violence: Curiously Ambivalent*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2003, pp. 67-74.

F. Fanon, *Los condenados de la Tierra*, op. cit., p. 7.

M. Contat y J.P. Sartre, *Sartre at Seventy: An Interview,* New York Review of Books, 22, 13, 7 de agosto de 1975.

Véase R. Chow, *Primitive Passions*, Nueva York, Columbia University Press, 1995.

F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, editorial Abraxas, 1973, p. 192.

Ibíd., p. 14.

H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 34.

A. Cavarero, *Relating Narratives: Story-Telling and Selfhood*, Londres, Routledge, 2000, pp. 90-91: «El "tú" es anterior al nosotros, anterior al vosotros y anterior al ellos. Es sintomático que el "tú" sea un término que no encuentre un lugar en los desarrollos modernos y contemporáneos de la ética y la política. Las doctrinas individualistas ignoran al "tú", porque están demasiado preocupadas por enaltecer los derechos del yo, y el tú queda oculto en una forma de ética kantiana que solo es capaz de poner en escena un yo que se dirige a sí mismo como un "tú" conocido. El "tú" tampoco encuentra su lugar en las escuelas de pensamiento a las que se opone el individualismo, escuelas que, en su mayor parte, se ven afectadas por un vicio moral, que, para evitar caer en la decadencia del yo, evita la contigüidad del tú, y privilegia lo colectivo, los pronombres en plural. De hecho, muchos movimientos revolucionarios (que van del comunismo tradicional al feminismo de la sororidad) parecen compartir este curioso código lingüístico basado en una moralidad intrínseca de los pronombres. El nosotros siempre es positivo, el vosotros es un posible aliado, el ellos muestra el rostro del enemigo, el yo es indecoroso, y el tú, por supuesto, es superfluo.

Ibíd., p. 9.

Ibíd.

Ibíd., p. 10.

Homi Bhabha, «Framing Fanon», prefacio a Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Nueva York, Grove Press, 2004, XI.

Ibíd.

Ibíd., p. 9.

Ibíd., pp. 9 y 10.

Ibíd., p. 9.

F.. Fanon, *Los condenados de la Tierra*, *op*. *cit*., p. 19.

Ibíd., p. 9.

Sartre no cita a Camus explícitamente, pero está claro que, entre otros textos, se está refiriendo a «Le socialisme des potences» y «Le pari de notre generation», que aparecieron en *Demain*, en 1957.

F. Fanon, *Los concenados de la Tierra*, *op*. *cit*., p. 13.

Ibíd., p. 11.

Ibíd., p. 12.
Ibíd., p. 14.
Ibíd., p. 10.
Ibíd.
Ibíd., p. 13.
Ibíd.
Ibíd. Sobre la violencia divina que borra las huellas de la culpa, veáse W. Benjamin, «Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt», en *Gesammelte Schriften*, Tomo VI, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, p. 97.
J.P. Sartre, «Prefacio» en Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983. Por deseo expreso de la viuda de Fanon, el prefacio de Sartre se eliminó de la edición de 1967, a pesar de que ha vuelto a aparecer en otras posteriores.
Ibíd., p. 8.
Ibíd.
Véase O. Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982. Véase también A. JanMohamed, *The Death-Bound Subject*, Durham, Duke University Press, 2005.
F. Fanon, *Los condenados de la tierr*a, *op. cit.*, p. 9.
Para una elaboración más profunda de esta posición, véase mi libro *Dar cuenta de sí mismo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
F. Fanon, *Los condenados de la tierr*a, *op. cit.*, p. 8
Ibíd., p. 8.
Ibíd.

Notas

Introducción

1 A pesar de que la mayoría de los ensayos presenta su forma original, se llevaron a cabo algunas pequeñas modificaciones editoriales para unificar y corregir errores anteriores.
2 F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, p. 21.
3 M. Foucault, *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets, 2005, p. 72.
4 Véase J. Butler, «El "yo" y el "tú"» en *Dar cuenta de uno mismo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 94.
5 Después de descubrir que en los orfanatos rumanos, en 1989, el año en que cayó el régimen de Ceausescu, miles de bebés y niños sufrían un aislamiento sensorial y un abandono generalizado, un conjunto de estudios relacionó el aislamiento sensorial con las dificultades cognitivas y de desarrollo en los niños. La falta de contacto y contención impide el desarrollo en muchos niveles, incluyendo la sensibilidad primaria. Esta línea de pensamiento puede remitir al trabajo de John Bowlby y Renee Spitz sobre niños abandonados y maltratados durante los primeros años de la teoría psicoanalítica del vínculo a finales de la década de 1940, pero estas perspectivas han tomado una forma distinta en estudios más recientes. Véase K. McCartney y D. Phillips (eds.), *Blackwell Handbook of Early Child Development,* Malden, Blackwell, 2006, y D.A. Frank *et al.*, «Infants and Young Children in Orphanages: One View from Pediatrics and Child Psychiatry», *Pediatrics* 97, 4, abril de 1996, pp. 569-578.
6 Lévinas diría que esa susceptibilidad primaria ya es lo ético. Véase E. Lévinas, *Otro modo de ser o más allá de la esencia*, «Sensibilidad y proximidad», pp. 118-162, Salamanca, Sígueme, 2003.
7 D. Riley, «Malediction», en *Impersonal Passion: Language as Affec*t, Durham, Duke University Press. Véase también, «Self-Description's Linguistic Affect», en *Words of Selves: identification, Solidarity, Irony*, Palo Alto, Stanford University Press, 2000, pp. 61-98.
8 L. Althusser, «Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación)», en *La filosofía como arma de la revolución,* México, Siglo XXI, 1989, pp. 102-151.
9 D. Riley, *Am I That Name? Feminism and the Category of Women in History*, Minneapolis, Univeristy of Minnesota Press, 1988.
10 J. Laplanche, «Implantation, Instromission», en E*ssays on Otherness*, Londres, Routledge, 199, pp. 133-137.
11 Véase, en este sentido, el conjunto de reflexiones sobre la filosofía y su relación ambivalente con el cuerpo y el tocar, en particular la obra de Derrida *El tocar, Jean-Luc Nancy*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011; Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Madrid, Arena, 2013. En ambos textos, ni el «sentido» ni la «sensación» están dados ni permanecen idénticos al margen del contexto, sino que nunca son lo que son, reflexivos, intencionales y abiertos a otros terrenos y sensaciones y relaciones, incluidas las infinitas. El trabajo de Nancy puede leerse en relación con las últimas reflexiones sobre el tocar de Merleau-Ponty y con el trabajo de Derrida.

«No parece haber ninguna razón para negar que existan estas manos y este cuerpo mío»

* Este ensayo se presentó por primera vez en una conferencia a la que fui invitada en los Encuentros de la Asociación Americana de Filosofía en diciembre de 1997, en Filadelfia. Se presentó de nuevo en la conferencia «Culture and Materiality», en la Universidad de California en Davis, en abril de 1998 y luego fue revisado para publicarse en *Qui Parle*.

1 Charles Shephardson, Debra Keates y Katherine Rudolph tienen trabajos excelentes sobre la relación entre lenguaje y materialidad en la diferencia sexual.

2 Es interesante, y no sin razón, que en el ensayo de de Man «Phenomenality and Materiality in Kant» vuelvan a aparecer miembros suspendidos e inescrutables, sugiriendo una relación metonímica con el problema que plantea Descartes. Para de Man, en la tercera crítica, el cuerpo se entiende, si debemos emplear este término, como previo a la figuración y al conocimiento. En Descartes, emerge como un tipo particular de figura, que suspende el estatuto ontológico del término y por eso pone en juego la cuestión de la posibilidad de separar la materialidad de la figuración, una distinción que en ocasiones de Man intenta presentar tanto como absoluta como posible.

3 «Il me fallait entreprendre serieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues... me défaire de toutes les opinions». El texto se publicó originalmente en latín en 1641, en Francia, a pesar de que en ese momento Descartes estaba viviendo en Holanda. Por lo visto, Descartes tenía motivos para que los ministros holandeses leyeran el texto, así que un amigo supervisó su publicación en Francia. Sin embargo, al año siguiente, en 1642, apareció en Ámsterdam, y la segunda edición incluye objeciones y las respuestas. En general, esta segunda edición se conoce como la versión Adam y Tannery, y fue la que se tomó para las traducciones francesas. Duc de Luynes realizó una de ellas ese mismo año, y recibió la aprobación de Descartes, lo que significa que fue sometida a varias correcciones y revisiones. Apareció en 1647. Así pues, podemos pensar que Descartes aprobó el texto francés, y en algunos puntos escribió, pero en cualquier caso se trata de un texto que Descartes quiso firmar. Casi todas las versiones inglesas son una traducción de la segunda versión de las *Meditaciones*. Descartes recibió dos traducciones para su aprobación, la de Duc de Luynes y otra de Clerselier; escogió la traducción de las *Meditaciones* del primero y la de las «objeciones y réplicas» del segundo. En 1661, Clerselier volvió a publicar su traducción, introduciendo correcciones y sin tomar como referencia la traducción de Duc de Luynes que Descartes ya había aprobado. Muchas de las ediciones críticas consideran que se trata de una traducción más exacta y literal, y la usaron como texto primario. Algunos se quejan de que Duc de Luynes hace una traducción demasiado liberal que carece de la exactitud de Descartes. De ahí que hayan buscado excusas que llevaran a Descartes a aceptarla: educación, política y cosas por el estilo.

La traducción francesa que estoy usando es la de Duc de Luynes: R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, París, PUF, 1996, p. 26. La inglesa procede de R. Descartes, *Meditation on First Philosophy*, en *The Philosophical Works of Descartes*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, pp. 144-145.

4 R. Descartes, *Meditaciones y otros textos*, Madrid, Gredos, 1997, pp. 15 y 16.

5 *Ibíd*. p. 16.

6 *Ibíd*.

7 *Ibíd*., pp. 24 y 25. En la edición francesa habla de «feintes et inventée par l'imagination», y esta noción de «invención» se traduce del latín: *effingo*. El conocimiento de uno mismo no depende de lo que se finge o se inventa, pero el término latino que Descartes emplea para esto último, *effingo*,

siembra dudas sobre el rechazo que presenta.
8 *Ibíd*., p. 25. «Je feindrais en effet, si j'imaginais être quelque chose, puisque imaginer n'est autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle».
9 Descartes escribe: «Aunque no pueda evitar los errores por aquel primer modo que depende de una percepción evidente de todas las cosas sobre las que hay que deliberar, puedo sin embargo evitarlos de otra manera, que solo depende de que recuerde que debo abstenerme de juzgar siempre que no esté seguro de la verdad de la cosa; pues, aunque experimente que hay en mí una debilidad tal que no puedo estar siempre atento a uno y el mismo conocimiento, puedo, sin embargo, mediante una atenta y muy reiterada meditación, lograr acordarme de ello cada vez que sea necesario, y adquirir así cierto hábito para no equivocarme». R. Descartes, *op*. *cit*., p. 56.
10 Esta perspectiva corresponde a la visión de Lacan del estadio del espejo como lo que permite una versión especular del cuerpo bajo la condición de la distorsión.
11 Para una discusión sobre el desmembramiento y los límites de la figuración, véase P. de Man, «Materiality and Phenomenality in Kant», en *Aesthetic Ideology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
12 En este sentido, sería de utilidad consultar el estatuto de la alegoría en Walter Benjamin para tal aproximación a la figura.
13 Véase J. Goldberg, *Writing Matter*: *From the Hands of the English Renaissance*, Stanford, Stanford University Press, 1990.

Merleau-Ponty y el tacto de Malebranche

1 M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson,* París, Vrin, 2002. Todas las citas proceden de mi traducción, a pesar de que hay una versión inglesa, que no contiene el apéndice: *The Incarnate Subject: Malebranche, Biran, and Bergson on the Union of Body and Soul*, Nueva York, Humanity Books, 2001.
2 N. Malebranche, *Acerca de la investigación de la verdad,* Salamanca, Sígueme, 2009. Véanse los libros I y II.
3 Véase C. Walton, «Translator's Introduction», en *Treatise on Ethics (*1684*)*, Boston, Kluwer, 1993, para una discusión sobre la postura de Malebranche contra el argumento neoaristotélico del poder causal de los seres. Según Malebranche, todas las cosas creadas tienen una causa de origen divino y solo ejercen su poder en un sentido derivado. Así debe entenderse el «ocasionalismo.»
4 Véase, N. Malebranche, *Traité de la Nature et de la Grâce.*
5 Jean Deprun explica en su introducción que consultó las notas de los estudiantes de las dos versiones del curso que Merleau-Ponty dio el mismo año y que, entre formulaciones divergentes, se decantó por la que le pareció más clara y explícita. Dice que su experiencia como editor de este volumen fue «fácil», y comenta que las decisiones editoriales no modificaron las ideas principales de Merleau-Ponty. A pesar de que en su prefacio a la versión inglesa Jacques Taminiaux apunta que se trata de cursos obligatorios y que solo mantienen una relación tangencial con las ideas filosóficas más explícitas de Merleau-Ponty, yo no estoy de acuerdo porque la preocupación por el tacto, la alteridad y un orden de inteligibilidad revelado por la sensibilidad parece crucial para la reflexión de Merleau-Ponty sobre la experiencia corpórea y su relación con el conocimiento.
6 M. Merleau-Ponty, *Signos*, Barcelona, Seix barral, 1964, p. 171.
7 *Ibíd*., p. 172.
8 *Ibíd*., p. 173.

9 *Ibíd*., p. 176.
10 *Ibíd*., p.177.
11 M. Merleau-Ponty, *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2006, p. 29.
12 *Ibíd*., p. 22.
13 *Ibíd*., p. 43.
14 *Ibíd*., p. 24.
15 Citado en *Ibíd*., p. 22.
16 *Ibíd*., p. 26.
17 *Ibíd*., p. 26.
18 *Ibíd*., p. 27.
19 N. Malebranche, *Acerca de la investigación de la verdad*, libro III, segunda parte, capítulo VI.
20 M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *op*. *cit*., p. 127.
21 *Ibíd*., p. 133.
22 *Ibíd*., p. 133.
23 M. Merleau-Ponty, *La unión del alma y el cuerpo*, *op*. *cit*., p. 27.
24 *Ibíd*.
25 *Ibíd*.
26 *Ibíd*, p. 33.
27 *Ibíd*.
28 *Ibíd*., p. 38.
29 *Ibíd*., p. 40.
30 *Ibíd*.
31 El apéndice no se encuentra en la edición inglesa.
32 M. Merleau-Ponty, *La union del cuerpo y el alma*, *op*. *cit*., p. 134.
33 *Ibíd*., p. 135.
34 *Ibíd*., p. 136.
35 *Ibíd*., p. 137.

El deseo de vivir. La *Ética* de Spinoza bajo presión

1 B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 131. En adelante se incluirá en el texto la referencia a la obra tal y como suele citarse, seguida de la página.
2 G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1996.
3 S. Freud, «El malestar en la cultura», en *Obras completas*, vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 115.
4 *Ibíd*., p. 118.
5 *Ibíd*.
6 Véase S. Freud, «Pulsiones y destinos de la pulsión» en *Obras completas*, vol. XIV
7 Véase J. Laplanche, *Vida y muerte en el psicoanálisis*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
8 Véase S. Freud, «Duelo y melancolía» en *Obras completas*, vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu, p. 244.

9 Véase S. Freud, «El problema económico del masoquismo» en *Obras completas*, vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu, p. 69.
10 *Ibíd*.
11 *Ibíd*., p. 173.
12 *Ibíd*., p. 175.
13 R. Kearney, «Ethics of the Infinite», entrevista con Emmanuel Lévinas, en R. Cohen (ed.), *Face to Face with Lévinas*, Albany, State University of New York Press, 1986, p. 21.
14 *Ibíd*.
15 *Ibíd*., p. 24
16 E, Lévinas, *Alteridad y trascendencia*, Madrid, Arena, 2014.
17 A. Negri, «Reliqua Desiderantur: A Conjecture for a Definition of the Concept of Democracy in the Final Spinoza», en W. Montag y T. Stolze (eds.) *The New Spinoza*, Minneapolis, University of Minenesota Press, 1997.
18 *Ibíd*. pp. 228 y 229.
19 *Ibíd*., p. 230.
20 *Ibíd*., p. 238.
21 «El alma no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo». (VP21). «El alma no expresa la existencia actual de su cuerpo ni concibe como actuales las afecciones del cuerpo, sino mientras que este dura» (P21D).
22 E. Lévinas, *Ethics and Infinity*: *Conversations with Philippe Nemo*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1985, p. 87.
23 P. Levi, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, 2000, p. 33.
24 *Ibíd*., p. 35.

Sentir lo que es vivir en el otro
El amor temprano de Hegel

1 G. W. F. Hegel, «Esbozos sobre la religión y el amor», en *Escritos de juventud*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 239.
2 *Íd.*, «Fragmento de sistema de 1800», en *Escritos de juventud*, *op*. *cit*., p. 399.
3 *Íd.*, *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, FCE, p. 63 y ss.
4 *Íd.*, *Escritos de juventud*, *op*. *cit*., 2004, p. 261.
5 *Ibíd*.
6 *Ibíd*.
7 No está claro de qué religión está hablando, pero parece tener en mente el desarrollo histórico de cierta conjunción de cristianismo y judaísmo, en la que el cuerpo de Cristo sirve como contraparte de las supuestas leyes sin vida del judaísmo.
8 *Ibíd*., p. 261.
9 *Ibíd*., p. 262.
10 *Ibíd*.
11 *Ibíd*.
12 *Ibíd*.
13 *Ibíd*.
14 *Ibíd*.

15 *Ibíd*.
16 En alemán dice: «Das Lebendige fühlt das Lebendige. Weil die Liebe ein Gefühl des Lebendigen ist, so können Liebende sich nur insofern unterscheiden, als sie sterblich sin […] An Liebenden ist Keine Materie, sie sind ein Lebendiges Ganze».
17 *Ibíd*., p. 263.
18 *Ibíd*., p. 263.
19 *Ibíd*.
20 *Ibíd*.
21 *Ibíd*.
22 *Ibíd*.
23 *Ibíd*.
24 *Ibíd*., p. 264.
25 *Ibíd*.
26 *Ibíd*., p. 266.
27 *Ibíd*.
28 *Ibíd*., p. 401.
29 *Ibíd*., p. 403.
30 *Ibíd*., p. 404.
31 *Ibíd*., p. 404.
32 G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 32.
33 *Ibíd*. El fragmento en alemán dice así: «Das Verschwinden ist vielmehr selbst als wesentlich zu betracthen […] Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht einsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist; und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar (sich) auflöst, ist er ebenso die durchistige und einfache Ruhe».
34 Citado en R. Kroner, «Introducción» en G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings*, p. 38.

La desesperación especulativa de Kierkegaard

1 Sería interesante comparar esta afirmación con los esfuerzos de Freud por abordar la cuestión de la «angustia» en el análisis.
2 S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta, 2008, p. 34
3 *Ibíd*., p. 84.
4 *Ibíd*., p. 33.
5 «Hegel y el hegelianismo son figuras cómicas». S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton, Princeton University Press, 1974, p. 34.
6 «Para evitar confusiones, es necesario recordar que nuestro tratamiento del problema no plantea la cuestión de la verdad del cristianismo. Tan solo se enfrenta al problema de la relación individual con el cristianismo. No tiene nada que ver con el celo sistemático del individuo indiferente que busca encontrar las verdades del cristianismo en los textos; se trata de la preocupación del individuo que tiene un interés infinito en su propia relación con tal doctrina», S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript, op. cit*., p. 18.
7 R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, *op*. *cit*.
8 S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, *op. cit.*, pp. 33-34.

9 *Íd.*, *Temor y temblor*, Buenos Aires, Losada, 1958, p. 53.
10 Véase la discusión sobre Abraham en *ibíd*.
11 S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, Madrid, Trotta, 2007, p. 51.
12 N. Thulstrup, «Introducción del comentarista», en S. Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, ed. Niels Thulstrop, p. xxv.
13 Véase la discusión de Kierkegaard sobre los límites del pensamiento especulativo en *Concluding Unscientific Postscript*, *op*. *cit*., capítulo 2, «El punto de vista especulativo».
14 S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, *op. cit*, p. 404.
15 *Íd*., *La enfermedad mortal*, *op*. *cit*., p. 34.
16 Esta perspectiva se atribuye equivocadamente a la filosofía existencial en general, pero no debería aplicarse a Kierkegaard.
17 Soren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, *op. cit.*, p. 36.
18 S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op*. *cit*., pp. 27 y 28.
19 *Ibíd*., p. 27.
20 *Ibíd*.
21 S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op*. *cit*., p. 49.
22 *Íd.*, *Migajas filosóficas*, *op*. *cit*., p. 87.
23 S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op*. *cit*., pp. 46 y 47.
24 Es interesante destacar que Kierkegaard toma las palabras «temor y temblor» del Nuevo Testamento, Filipenses 2:12-14, pero las emplea para referirse a un personaje del Antiguo Testamento, Abraham. El uso hegeliano de «temor y temblor» en relación al trabajo quizá esté un poco más cerca del que tiene en el Nuevo Testamento: «Por tanto, amados míos, como siempre habéis obedecido, no como en mi presencia solamente, sino mucho más ahora en mi ausencia, ocupaos en vuestra salvación con temor y temblor, porque Dios es el que en vosotros produce así el querer como el hacer, por su buena voluntad».
25 G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op*. *cit*., p. 120.
26 *Ibíd*., p. 121.
27 Imaginemos que el siervo hegeliano hubiera tenido un hijo con una mujer y que le exigieran que sacrificara a ese hijo, ¿en qué medida debería cambiar el análisis de Hegel para poder dar cuenta de la angustia de Abraham?
28 S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op*. *cit*., p. 32.
29 Nótese el tono irónico de este escrito contra los esfuerzos históricos por aportar una prueba de la existencia de Dios: «¿Y cómo ahora aparece la existencia de Dios por una prueba? ¿Acontece todo tan sencillamente? Mientras la sostengo (es decir, mientras continúo probando), la existencia no aparece sin otra razón que por estar ocupado en probarla; mas en cuanto suelto la prueba, la existencia está ahí. El hecho de soltar es también algo, es *meine Zuthat* [mi aportación]. Por breve que sea —no se necesita que sea más largo— no tendría que tenerse en cuenta este pequeño instante, puesto que es un salto. Por pequeño que sea este momento, aunque fuese en el mismo ahora, este mismo ahora tendría que tomarse en cuenta», S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, *op*. *cit*., p. 56.

Kierkegaard está jugando con el doble significado de soltar, como si se tratara de una aportación de uno. Por otro lado, esta es su contribución filosófica a la crítica del racionalismo, y el «salto» es un término que introduce en el discurso filosófico y religioso. Por otro lado, está sugiriendo que nadie, incluyéndose él mismo, puede llegar a la fe sin hacer una contribución propia. Y esta contribución, siendo del orden de la pasión, tiene que proceder del interior del yo, y dirigirse a una fe que ninguna «prueba» automática puede producir.
30 *Ibíd*., p. 35.
31 Veáse L. Mackey, *Kierkegaard: A Kind of Poet*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1971.

32 S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, *op. cit.*, p. 93.
33 *Ibíd*.
34 *Ibíd*., p. 99.
35 *Ibíd*.
36 *Ibíd*.
37 Citado en la introducción de *Concluding Unscientific Postscript*, *op. cit*, XIII.

La diferencia sexual como cuestión ética. Alteridades de la carne en Irigaray y Merleau-Ponty

* Este ensayo se escribió en 1990. La publicación de la traducción de *Ética de la diferencia sexual* de Luce Irigaray nos ofreció a los lectores de habla inglesa la oportunidad de acceder a su pensamiento en relación a la historia de la filosofía. El texto está compuesto por una serie de lecturas, que tratan algunos capítulos de *El banquete* de Platón, la *Física* de Aristóteles, *Las pasiones del alma* de Descartes, las ideas de Spinoza sobre Dios y un conjunto final de reflexiones sobre *Lo visible y lo visible*, de Merleau-Ponty, publicado póstumamente, y *Totalidad e infinito*, de Emmanuel Lévinas.
1 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 16.
2 M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *op. cit.*, p. 132.
3 L. Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, p. 157.
4 *Ibíd*., p. 173.
5 *Ibíd*., pp. 161-162.
6 M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *op. cit.*, p. 139.
7 *Ibíd*.
8 L. Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference, op. cit.*, p. 178.
9 *Ibíd*.
10 *Ibíd*., p. 183.
11 Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *op. cit.*, pp. 133 y 134.
12 La frase, literalmente, significa que cuando las cosas se ponen duras, solo los duros siguen en pie. Un ejemplo en español podría tomarse de los versos de Rubén Darío: «Cuando quiero llorar, no lloro... y a veces lloro sin querer». [*N. de la T.*]

Violencia, no violencia. Sartre sobre Fanon

* Esta conferencia se presentó en el simposio de Filosofía política Hannah Arendt/Reiner Schürmann en la New School for Social Research. La autora quiere expresar su infinita gratitud a Collen Pearl y Amy Huber por la ayuda en la edición.
1 J.P. Sartre, «Prefacio» en Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura

Económica, 1983. Por deseo expreso de la viuda de Fanon, el prefacio de Sartre se eliminó de la edición de 1967, a pesar de que ha vuelto a aparecer en otras posteriores.
2 *Ibíd*., p. 8.
3 *Ibíd*.
4 Para una elaboración más profunda de esta posición, véase mi libro *Dar cuenta de sí mismo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
5 F. Fanon, *Los condenados de la tierr*a, *op. cit.*, p. 8
6 Véase O. Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982. Véase también A. JanMohamed, *The Death-Bound Subject*, Durham, Duke University Press, 2005.
7 F. Fanon, *Los condenados de la tierr*a, *op. cit.*, p. 9.
8 *Ibíd*., p. 8.
9 *Ibíd*.
10 *Ibíd*., p. 9.
11 Homi Bhabha, «Framing Fanon», prefacio a Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Nueva York, Grove Press, 2004, XI.
12 *Ibíd*.
13 F.. Fanon, *Los condenados de la Tierra*, *op*. *cit*., p. 19.
14 *Ibíd*., p. 9.
15 *Ibíd*., pp. 9 y 10.
16 *Ibíd*., p. 9.
17 *Ibíd*.
18 *Ibíd*., p. 10.
19 *Ibíd*., p. 9.
20 *Ibíd*., p. 14.
21 *Ibíd*., p. 10.
22 *Ibíd*., p. 11.
23 *Ibíd*., p. 12.
24 *Ibíd*.
25 *Ibíd*. Sobre la violencia divina que borra las huellas de la culpa, veáse W. Benjamin, «Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt», en *Gesammelte Schriften*, Tomo VI, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, p. 97.
26 *Ibíd*.
27 *Ibíd*., p. 13.
28 Sartre no cita a Camus explícitamente, pero está claro que, entre otros textos, se está refiriendo a «Le socialisme des potences» y «Le pari de notre generation», que aparecieron en *Demain*, en 1957.
29 F. Fanon, *Los concenados de la Tierra*, *op*. *cit*., p. 13.
30 *Ibíd*., p. 14.
31 *Ibíd*.
32 R. Santoni, *Sartre on Violence: Curiously Ambivalent*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2003, pp. 67-74.
33 F. Fanon, *Los concenados de la Tierra*, *op*. *cit*., p. 25.
34 *Ibíd*., p. 28.
35 Véase R. Chow, *Primitive Passions*, Nueva York, Columbia University Press, 1995.
36 F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, editorial Abraxas, 1973, p. 192.
37 F. Fanon, *Los condenados de la Tierra*, op. cit., p. 7.
38 M. Contat y J.P. Sartre, *Sartre at Seventy: An Interview,* New York Review of Books, 22, 13, 7 de agosto de 1975.

39 J.P. Sartre, *Life/Situations: Essays Written and Spoken*, Nueva York, Pantheon Books, 1977, pp. 11 y 12.
40 H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 34.
41 A. Cavarero, *Relating Narratives: Story-Telling and Selfhood*, Londres, Routledge, 2000, pp. 90-91: «El "tú" es anterior al nosotros, anterior al vosotros y anterior al ellos. Es sintomático que el "tú" sea un término que no encuentre un lugar en los desarrollos modernos y contemporáneos de la ética y la política. Las doctrinas individualistas ignoran al "tú", porque están demasiado preocupadas por enaltecer los derechos del yo, y el tú queda oculto en una forma de ética kantiana que solo es capaz de poner en escena un yo que se dirige a sí mismo como un "tú" conocido. El "tú" tampoco encuentra su lugar en las escuelas de pensamiento a las que se opone el individualismo, escuelas que, en su mayor parte, se ven afectadas por un vicio moral, que, para evitar caer en la decadencia del yo, evita la contigüidad del tú, y privilegia lo colectivo, los pronombres en plural. De hecho, muchos movimientos revolucionarios (que van del comunismo tradicional al feminismo de la sororidad) parecen compartir este curioso código lingüístico basado en una moralidad intrínseca de los pronombres. El nosotros siempre es positivo, el vosotros es un posible aliado, el ellos muestra el rostro del enemigo, el yo es indecoroso, y el tú, por supuesto, es superfluo.

Por lo visto, esta escena está plagada de olvidos. ¿Quién es el hombre olvidado? ¿Y quién es el hombre por venir? El colonizador se convierte en «hombre» a través de la violencia, pero sabemos que la violencia que ejerce el colonizado en un principio es la del colonizador. ¿Pero el colonizado se aleja de la violencia del colonizador, y este alejamiento es una condición para que el colonizado se «convierta en humano»? Sartre tiene claro que la «inaceptable cólera» que condenan varias formas de humanismo, de hecho, es «el último reducto de su humanidad». En esa cólera, Sartre lee tanto el efecto del legado colonial como el rechazo de ese legado, un nudo, una contradicción que produce un vínculo finalmente insoportable, del que surge una demanda de cambio radical. La violencia se presenta como una alternativa evidente cuando una vida de hambre y opresión parece ser mucho peor que la propia muerte. En este punto, Sartre escribe: «Un solo deber, un objetivo único: expulsar al colonialismo por todos los medios». La descripción de Sartre de la violencia insurgente pretende ofrecer una visión de la persona que vive bajo esa opresión. Como tal, funciona como una reconstrucción de un estado psicológico inducido. También se lee como una absoluta racionalización instrumental para la violencia y, por tanto, como una reivindicación normativa. De hecho, los actos violentos por medio de los cuales se logra la descolonización también son aquellos que permiten que «el hombre mismo» se recree. Sartre está describiendo una realidad psicopolítica, pero también está presentando, podríamos decir, un nuevo humanismo para desbaratar al antiguo, que, bajo estas condiciones sociales, necesita la violencia para materializarse. Escribe que «ninguna

dulzura borrará las señales de la violencia; solo la violencia puede destruirlas». Sin duda, debemos preguntarnos si la propia violencia, consdierada capaz de borrar las marcas de la violencia, no genera en realidad más marcas, dejando a su paso un nuevo legado de violencia.

> Aquí no hay lugar para un discurso nuevo [...] Una palabra que ya no tiene una *apertura* hacia el futuro y que en consecuencia excluye ciertas prácticas enunciadoras: los gritos de ayuda, los anuncios, las demandas, las expresiones de gratitud, la profecía, la poesía... En estas prácticas, debe haber un otro necesariamente, pero no un interlocutor por el cual puedo sustituirme a mí mismo, al que puedo anticipar. El circuito está abierto. El significado no funciona como la circularidad de algo dado y recibido. Se encuentra en el proceso del propio hacerse.

Para poder contestar, primero debemos entender qué sucede con la violencia cuando los colonizados se apropian de esta en nombre de una resistencia insurgente. «Al comienzo», la violencia procede del colonizador, y solo luego se apropian de ella. ¿La violencia de la cual se apropia el colonizado es distinta de aquella violencia impuesta sobre este por el colonizador? Cuando Sartre intenta explicar esta violencia segunda, la que se deriva del colonizador, y subraya «que incide sobre nosotros como nuestro reflejo que, desde el fondo de un espejo, viene a nuestro encuentro». Esta descripción sugiere que la violencia insurgente no es más que el reflejo de la violencia del colonizador, como si existiera una simetría entre ellas, y la segunda se siguiera solo como un reflejo dialéctico de la primera. Pero esto no puede ser del todo así, porque el colonizador «ya no se acuerda de que ha sido un hombre: se considera un látigo o un fusil»; el colonizador se convierte precisamente en humano por medio de la violencia. Más adelante, afirma que «el europeo no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos». Así pues, parecería que Sartre sostiene aquí dos concepciones distintas de lo humano. El colonizador olvida que es un hombre cuando se pone violento, pero el tipo de hombre en que se convierte depende de esta violencia. Como ya comenté, Sartre usa el término *homme* para *humain*, y esta ambigüedad penetra hasta lo más profundo de su argumento. Pero daría la impresión de que el colonizador que ha olvidado que es un «hombre» se convierte en un látigo o una pistola, en virtud del trastorno que le genera el miedo a perder su poder absoluto. El colonizador busca atacar justo a aquellos hombres a los que no considera como hombres, y quienes, en virtud de este encuentro violento, corren el riesgo de convertirse a su vez en un látigo o una pistola.

La segunda razón que da es que «Fanon es el primero después de Engels que ha vuelto a sacar a la superficie a la partera de la historia» (aparte de Georges Sorel, cuya obra Sartre considera fascista). ¿A qué se está refiriendo aquí con «la partera» de la historia? ¿En qué sentido están transmitiendo el pasado, como si se tratara de una comadrona? ¿Y a través de qué medios se hacen manifiestas tales facilidades? El proceso histórico es dialéctico, pero la situación de los colonizados es un «retrato» —para usar las palabras de Albert Memmi— de un movimiento dialéctico que se encuentra en un punto muerto. Sin embargo, Sartre predice que la descolonización es una necesidad histórica precisamente porque el esfuerzo por aniquilar al otro nunca acaba de ser un éxito. El capitalismo requiere el poder del trabajo de los colonizados. «Porque —dice Sartre— al no poder llevar la matanza hasta el genocidio y la servidumbre hasta el embrutecimiento animal, pierde el control, la operación se invierte, una implacable lógica lo llevará hasta la descolonización».

La tarea de la fe es seguir afirmando la posibilidad infinita frente a los acontecimientos que parecen hacer de la propia experiencia una empresa radicalmente imposible. Lo que más le sorprende a Kierkegaard de la historia de Abraham es que este se enfrentó a la posibilidad de perder lo que tenía de más preciado en el mundo y siguió sin perder la fe ni maldecir a Dios: mantuvo la fe a pesar de esa pérdida y de tener que llevar a cabo él mismo el sacrificio. Abraham ama a Isaac, pero ese vínculo humano no puede convertirse en la pasión más importante de su vida, porque lo que meramente existe puede ir y venir, y esa transitoriedad nunca podría llegar a ser objeto de su fe. Si la agonía del amor romántico o los complicados vínculos de la vida familiar no tienen sentido sin un individuo existente, entonces estamos ante un síntoma de nuestra desesperación. Según Kierkegaard, si cualquier individuo se convierte en la razón fundamental para vivir, entonces ese individuo debe ser sacrificado para que la fe pueda retornar a su verdadero objeto: el infinito.

Tomemos la conocida frase de Nietzsche donde «truenan […] las doce campanadas del mediodía», y sobresaltan a la persona autorreflexiva, que solo *después* se frota las orejas «sorprendida» y «perpleja» y se pregunta «¿qué es lo que en realidad hemos vivido allí?». Podría ser que este desfase, lo que Freud denominaba «retroactividad» *(Nachträglichkeit)*, sea un rasgo inevitable de investigaciones como esta, y sea lo que infiere a la narración

la perspectiva histórica del presente. Aun más, ¿es posible intentar dotar de una secuencia narrativa al proceso de verse afectado, un umbral de vulnerabilidad y transmisión y reflexión, y expresar una vida que todavía no existía y, en parte, dar cuenta de la emergencia de ese yo?

Aunque en *Acerca de la investigación de la verdad* Malebranche deja claro que saber lo que uno siente no es lo mismo que saber lo que uno es, también apunta que la sensación ofrece una demostración de Dios, precisamente porque no puede, por sí misma, ser la causa de lo que uno siente. Esa causa procede de otro lugar, y no hay ningún ser apartado e independiente que sea su propia causa. Aunque la experiencia sensible no nos proporcione un conocimiento adecuado de nosotros mismos o del orden a partir del cual fuimos creados (y que puede llevarnos por el mal camino), sin embargo, apunta a ese orden en virtud de su carácter enigmático y parcial. Hemos sido creados por Dios, pero no estamos absolutamente determinados por Él: nuestras acciones se presentan como «ocasiones» a partir de las cuales la manera en que actuamos (movidos por lo divino) se transforma (o no logra transformarse) en nuestra propia acción ética. La vida moral mantiene una estrecha relación *(rapport)* con lo divino e intenta establecer un modo de conducta humana paralelo a la acción divina que motiva nuestra conducta.

Puede resultar raro que Hegel afirme que «nada lleva las raíces de su existencia en sí mismo» *(keines trägt die Wurzel seines Wesens in sich)*, subrayando así que toda existencia determinada proviene de algún lugar o de algo que no es ella misma. En el marco de esta configuración, o bajo los requisitos particulares de la religión, resulta que el individuo solo podría sentir desprecio por su especificidad determinada, su propio estatuto como ser material, y por la dimensión material del mundo objetivo. Fueron excluidos de lo espiritual y se convirtieron a una parte muerta de la vida, completamente diferenciadas del resto de lo espiritual, y por lo tanto completamente muertos. En este sentido, asumieron un estatuto absoluto como no vivos y no espirituales. Sin embargo, esta perspectiva no logra dar cuenta en términos religiosos de la razón y el modo en que los objetos materiales llegaron a ser. Hegel no solo muestra que la primera formulación de la religión que ofrece no solo es parcial, sino imposible; sin quererlo, convierte en absoluta a la materia muerta, hace que el individuo se convierta en un muerto para sí mismo o lo empuja a prácticas de autoodio

de las cuales solo puede escapar a través de su propia anulación como ser viviente, una condición que se revela insoportable, y que a su vez tampoco logra entender en un sentido religioso la razón y el modo en que el mundo material llega a ser. La existencia material procede de otro lugar. En esta frase, al menos por ahora, se refiere a eso cuando dice que nada «lleva las raíces de su existencia en sí mismo».

Si la historia de Abraham es una alegoría de la fe, y si Abraham mismo es una figura de la fe, entonces podemos interpretar la historia a la luz de sus implicaciones filosóficas. Aristóteles afirmó que la filosofía nace del asombro frente a la propia existencia de las cosas, y no su inexistencia. El «asombro» aristotélico no es tan distinto del sentimiento de sorpresa de Kierkegaard en su encuentro con la fe de Abraham. Según Aristóteles, el asombro surge ante la existencia *misma* de las cosas, no ante el *modo* de su existencia —a pesar de que esto último también le interesaba—. Kierkegaard escribe: «Aquella pasión que es el sentido apasionado hacia el devenir, esto es, la admiración». En términos kierkegaardianos, por un lado, es un prodigio que estos seres finitos específicos, los humanos, los elementos, cualquier tipo de objeto, tengan lugar en el mundo antes que cualquier otro tipo de seres. Por otro lado, es terrible que todo lo que existe en el mundo no responda a una razón necesaria. Porque no hay ninguna razón necesaria que justifique la emergencia de las cosas en el mundo, no hay ninguna razón necesaria que mantenga en el mundo a cada una de las cosas, y no hay ninguna razón necesaria que haga que estas cosas no se extingan en el mundo finito. Si estos seres finitos llegaron al mundo de entre una infinitud de posibilidades, entonces ¿por qué de entre la miríada de incontables seres precisamente estos cobraron existencia? Por lo pronto no parece que haya ninguna necesidad de que *estos* seres, y no otros, cobraran existencia, si tenemos en cuenta que la fuente o el origen de todas las cosas es la posibilidad infinita, otro de los modos de nombrar a Dios. Pero el asombro o la sorpresa procede también de otra constatación. Si aquello que existe en el terreno finito es la actualización de un conjunto de posibilidades, y si este conjunto de posibilidades solo es un subconjunto de las posibilidades infinitas que quedaron sin actualizar en el mundo existente, entonces ¿cómo podemos dar cuenta de las posibilidades que permitieron el *pasaje* de una posibilidad infinita a la existencia en el mundo finito? No se puede ofrecer ninguna razón: lo que existe no existe por

necesidad. De hecho, no solo la infinitud, Dios, no tenía necesidad alguna de crear lo finito, el mundo humano, sino que es verdaderamente absurdo que llegara a hacerlo.

Freud retoma este tema en su ensayo *El problema económico del masoquismo* (1924), en el que intenta desentrañar el fenómeno del masoquismo moral y entender su papel como evidencia de la pulsión de muerte. En el masoquismo moral, sostiene, vemos el placer operando en su expresión mínima en el organismo psíquico; no está claro si en este estado existe placer en absoluto. Esta forma de masoquismo no emplea los recursos del placer o, mejor dicho, de la pulsión de vida, y también corre el riesgo de acabar en suicidio. La pulsión de muerte, en solitario, buscará «desagregar» el organismo celular, escribe Freud, y de este modo funciona como un principio que des-compone al yo. A pesar de que Freud suele entender el sadismo como un acto de agresión dirigido hacia afuera acompañado por la pulsión de muerte, el masoquismo moral no solo se vuelve una agresión contra el yo, sino que lo disocia del placer y, por lo tanto, de la vida, poniendo en riesgo la conservación del organismo.

El discurso de Kierkegaard en los escritos de las *Migajas filosóficas* resulta sorprendente porque siempre que habla de lo que llama el milagro de que Dios cobre una existencia repite en todo momento que algunas cosas finitas «cobran existencia». Cristo no es una excepción de ese movimiento paradójico, ni tampoco es singular. Al fin y al cabo, todo yo humano surge de un conjunto de posibilidades infinitas, tal es el movimiento de lo infinito (del no ser, de aquello que todavía no es finito y no tiene una forma específica de ser) a lo finito (o al ser). De hecho, cualquier cosa que cobre existencia es un milagro por la misma razón que argumentamos en nuestra discusión sobre el asombro. Al hacer este movimiento, da la impresión de que Kierkegaard está distanciándose arrogantemente de las autoridades eclesiásticas, las Escrituras y las autoridades religiosas, cuya tarea es establecer los detalles históricos del paso de Cristo por el mundo. De hecho, Kierkegaard va tan lejos que somete los conceptos claves del cristianismo a un nuevo conjunto de definiciones, establecidas por él. Kierkegaard no tiene ningún interés en poner a prueba sus interpretaciones frente a la Biblia u otras interpretaciones anteriores; presenta y describe la suya propia. A lo largo del capítulo introductorio de *Migajas filosóficas*, parece que Kierkegaard se apropia del poder de nombrar que según el Génesis

pertenece a Dios. En la Biblia, Dios habla y dice: «Hágase la luz, el hombre, la mujer, los animales, etcétera», y el mero poder de su voz es suficiente para que estas entidades cobren existencia. Kierkegaard parece apropiarse de este poder nominador, pero las entidades que cobran existencia a través de sus escritos son conceptos cristianos. Como resultado, *nombra* estos conceptos y, al nombrarlos, revisa su significado de acuerdo a su propio esquema interpretativo: «¿cómo denominaremos a un maestro que le da de nuevo la condición y, con ella, la verdad? Llamémosle: *salvador* […] *libertador*». Hace lo mismo con las definiciones de «conversión, «arrepentimiento», «nuevo nacimiento» y tantos otros.

> Es el enroscamiento de lo visible sobre el cuerpo vidente, de lo tangible sobre el cuerpo tocante, que se evidencia especialmente cuando el cuerpo se ve, se toca viendo y tocando las cosas, de manera que, simultáneamente, *como* tangible, desciende entre ellas, *como* tocante, las domina todas y extrae del él mismo esa relación, e incluso esa doble relación, por dehiscencia o fisión de su masa.

Es interesante destacar que lo que está en juego aquí es la humanidad de los padres subyugados bajo el colonialismo, y que eso implica que la deshumanización de los otros bajo el colonialismo se sigue de la erosión de la autoridad paternal. Esta ofensa exige la exclusión de la conversación que presenta el texto de Fanon. Estamos ante una coreografía de hombres, en la que algunos forman círculos cerrados y otros son enviados a la periferia, y es su virilidad, o más bien la de sus padres, lo que está en juego en este discurso directo. Si uno no es tratado como «tú», no es tratado como hombre. Ahora veremos que el «tú» funciona en Fanon al menos de dos maneras distintas: para dirigirse directamente y establecer la cuestión de la dignidad humana a través de la masculinización y para dirigirse directamente y establecer la cuestión de lo humano más allá del marco de la masculinización y la feminización. En cualquier caso, el «tú» no se refiere meramente a aquel a quien se dirige, sino que este dirigirse es la condición de convertirse en un humano constituido en la escena en la cual se dirigen a este.

En un nuevo prefacio a *Los condenados de la Tierra*, Homi Bhabha pregunta explícitamente qué puede aportar este tratado sobre la descolonización a las circunstancias actuales de globalización. Destaca que mientras que la descolonización anticipa la «libertad poscolonial», la globalización está preocupada por la «desnacionalización estratégica del

estado de soberanía». Y mientras que la descolonización buscaba establecer nuevos territorios nacionales, la globalización se enfrenta a un mundo de conexiones y circuitos transnacionales. Bhabha hace bien en rechazar la historiografía que plantea una secuencia en la que al colonialismo le sigue el poscolonialismo y, en un momento posterior, la globalización de la época actual. En términos de Bhabha, el colonialismo persiste en lo poscolonial, y «la sombra colonial se cierne sobre los logros de la globalización». En la globalización, se establecen economías duales que generan circunstancias favorables para una élite económica e instituyen «constante pobreza y malnutrición, injusticia de casta y racial» *(ibíd.)*. Este también es el caso, por supuesto, de las estrategias neoliberales de la globalización. Según el argumento de Bhabha, sin embargo, «el lenguaje crítico de la dualidad —ya sea colonial o global— forma parte de la imaginación espacial, que parece avenirse de un modo tan natural con el pensamiento geopolítico de una mentalidad progresista y poscolonial: margen y metrópli, centro y periferia, lo global y lo local, la nación y el mundo».

En su prefacio, como recordarán, Sartre ridiculiza la no violencia predicada previamente por Camus. Los defensores de la no violencia, bromea, dicen que no son «ni víctimas ni verdugos». Pero Sartre rechaza este esfuerzo por escapar a esta disyuntiva, afirmando que la no violencia y la pasividad equivalen a la complicidad, y sostiene que, dirigiéndose de manera directa, «su pasividad no sirve sino para alinearlos del lado de los opresores». Es necesaria una desconfiguración de la noción de hombre, en especial si ser un hombre, como afirma Sartre, significa ser cómplice del colonialismo. Solo a partir de la desconfiguración de esta versión de lo que significa ser un hombre puede desplegarse la historia de lo humano. No se nos aclara cuál será el aspecto de este desarrollo final de lo humano, pero hacia el final del ensayo, Sartre ofrece un breve comentario en el que imagina una historia de la humanidad que culmina en un estado futuro de «madurez». Cuando el género humano alcance este estado, afirma, «no se definirá como la suma de los habitantes del globo sino como la unidad infinita de sus reciprocidades».

Este reconocimiento fallido *(misrecognition)*, que se encuentra en el corazón de la escena de la interpelación, se intensifica cuando se trata de una cuestión de género. Si yo no me reconozco como «ella», ¿significa que no puedo reconocer que alguien pretenda interpelarme con ese pronombre?

Podría actuar como si no se estuvieran dirigiendo a mí, o puedo aclarar qué pronombre prefiero, pero, haga lo que haga, entiendo que este reconocimiento fallido se dirigía a mí. En otras palabras, incluso cuando la interpelación es incorrecta, sigue estando dirigida a mí. Y a veces, cuando la interpelación se dirige a otra persona, y yo creo que se dirige a mí, la escena específica de la interpelación se malinterpreta solo porque se presupone una escena de interpelación más amplia. Quizá el piropo que se oyó en la calle estaba dirigido a una mujer, y otra entendió que se dirigía a ella. En realidad, podría haber estado dirigido a la segunda mujer, incluso si hubo una confusión en este caso concreto. Tales interpelaciones merodean e incorporan; abarcan un gran número de objetos aunque parezca que se dirijan solo a uno. El carácter relativamente impersonal de la interpelación hace que la confusión siempre esté en juego en el reconocimiento. Es más, no solo el piropo o el insulto o la ofensa constituyen una interpelación en la escena de la interpelación; todo pronombre contiene una fuerza interpelativa y supone la posibilidad de la confusión en el reconocimiento: «¿Eres tú la persona a quien le he dicho te quiero?», o «¿Soy yo la persona a la que dices amar?».

Primo Levi habla del suicidio en *Los hundidos y los salvados*, donde escribe que «el suicidio nace de un sentimiento de culpa que ningún castigo puede atenuar». Acto seguido, subraya que la reclusión se vivía como un castigo, y luego, entre paréntesis, añade: «Si existe el castigo se debe de haber cometido una falta». En otras palabras, nos está ofreciendo una explicación de cierta culpa que aparece como consecuencia del castigo, una culpa basada en una inferencia según la cual alguien ha hecho algo para merecer un castigo. Esta culpa, por supuesto, es preferible si la alternativa es aferrarse a la contingencia absoluta y la arbitrariedad de la tortura, el castigo y el exterminio. Al menos con culpa, uno continúa presentándose como agente. La arbitrariedad de infligir una tortura aniquila también la capacidad agente de uno. Esta «culpa» que recibe reconocimiento entre paréntesis se convierte, en este texto, en un hecho, en algo dado, un marco, de modo que Levi se pregunta, sin piedad, si en los campos llegó a hacer todo cuanto pudo por ayudar a los demás; subraya que todos se sentían culpables por no ayudar a los demás, y luego le pregunta al lector, y a sí mismo, si alguno de nosotros dispone de la armadura moral adecuada para combatir las seducciones del fascismo. Llega a aceptar su autoacusación

como una postura que debe asumir respecto a sus propios actos, que no fueron, por cierto, de índole colaboracionista.

A pesar de que el «sujeto» suele referirse a una criatura lingüística ya diferenciada a través del lenguaje, incluso capaz de la autorreferencia lingüística, presupone una formación del sujeto, incluyendo un relato del ingreso en el lenguaje. El hecho de que el lenguaje preceda al sujeto no anula la necesidad de explicar el surgimiento del lenguaje y la relación entre corporeización y lenguaje en la formación del sujeto. Al fin y al cabo, si la escena de la interpelación no es necesariamente verbal, y no es exclusivamente lingüística, entonces designa una operación más primaria del campo discursivo a nivel del cuerpo. Dicho esto, no podemos diferenciar con claridad entre distintos «niveles» como si tuvieran un estatuto ontológico que excediera su utilidad heurística. El cuerpo siempre se sostiene (o no se sostiene) en las tecnologías, las estructuras, las instituciones, en un conjunto de otros con los que puede haber una relación personal o impersonal, procesos orgánicos y humanos, por solo mencionar algunas de las pocas condiciones de emergencia. Estos sostenes no son meras estructuras pasivas. Un sostén debe *sostener*, de modo que debe ser y actuar. Un sostén no puede sostener sin sostener *algo*, definiéndose así como relacional y agente. Debe entenderse que el gesto *(relay)* transitivo de la agencia sucede en algún lugar en una zona donde los sostenes ya están actuando sobre un cuerpo con distintas medidas de éxito y fracaso, actuando en un campo localizado de impresionabilidad, para el cual no existe una distinción estable, y no puede existir, entre pasividad y actividad. Ser actuado, animado, y agente; interpelado, animado e interpelador; tocado, animado y ahora sensible. Estas tríadas, en parte, son secuenciales y, en parte, quiásmicas. Y lo mismo puede decirse de la relación entre el cuerpo y el lenguaje. Al fin y al cabo, la voz y las manos expresan deseo o frustración o placer antes de que cualquier forma lingüística de discurso exprese estas disposiciones. Es difícil de negar que, en la infancia, una gran parte de lo que resulta significativo a nivel corpóreo tiene lugar antes de la vocalización y el discurso. La emergencia del discurso no supone una sustitución y un desplazamiento del cuerpo. Las significaciones corpóreas no se convierten o se subliman con éxito en discurso; las dimensión corpórea de la significación no desaparece cuando comienza el habla (ni merodea alrededor del discurso como una presencia metafísica). A pesar de

que los cuerpos pueden significar de un modo y hablar de otro, las dos modalidades permanecen unidas, aunque sea en términos sintomáticos. (La histeria es un buen ejemplo). En un terreno más mundano, una persona que habla en público debe encontrar la manera de dar lugar a la voz, o la persona que usa un signo lingüístico debe pensar en el modo correcto de mover las manos. Así que, a pesar de que podamos decir que el significante corpóreo precede al discurso, nos estaríamos equivocando al pensar que este desaparece con el acto de enunciación o, de hecho, con el texto escrito. En su ausencia, el cuerpo sigue significando. Descartes intentó obviar esto, pero, de acuerdo con Nancy, su propio lenguaje obraba contra esta negación.

Pero la criatura no es el único problema. Los amantes nunca acaban de superar lo que está muerto entre ellos. Están conectados con mucho de lo que está muerto, escribe. Por lo visto, siempre está en juego la cuestión de la propiedad, de lo que le pertenece a cada uno y, por lo tanto, de si hay algo del otro que sea poseído, o pueda serlo, por el otro. Dondequiera que exista el derecho a la propiedad, pues, hay algo mortífero. En este punto persiste cierta ambigüedad: no solo los objetos que estos poseen, externos a ambos, se convierten en una forma de muerte entre ellos, pero «no es un temor por lo que es mortal, por lo propio, sino un temor ante lo mismo, *(Das unter Gewalt des Einen befindliche Tote is beiden entgegengesetzt)*, que se alza sobre y contra ellos, oponiéndose a ambos». ¿Será que uno de los amantes posee algo que el otro no tiene? ¿Será que la posesión de un objeto externo produce algo muerto en el propietario, un objeto muerto que de algún modo reside en el interior o por debajo del poder del propietario? ¿Es algo distinto de su propio cuerpo? Si uno goza del derecho de propiedad sobre el propio cuerpo, ¿eso no genera algo mortífero en el amor de uno? Incluso si un objeto es externo y compartido, incluso si el cuerpo es el objeto mismo, entendido como propiedad común, el problema de la muerte no queda superado. Hacia el final del ensayo, Hegel apunta a la posibilidad de una propiedad común, pero ¿lo común supera a lo individual, o simplemente hace que no se pueda determinar el derecho de propiedad? Hegel parece estar sugiriendo que la propiedad no se puede reconciliar con el amor. El amor, como recordarán, se da entre iguales, y la propiedad es siempre una cuestión de posesión, y parece depender de la primacía de lo individual: «Todo lo que los hombres poseen tiene la forma jurídica de la propiedad»

(weil alles, in dessen Besitz die Menschen sind, die Rechtsform des Eigentums hat). Dividir la propiedad supone dividir lo que ya está muerto, lo cual significa que el amor, entendido como un intercambio viviente e igualitario, queda fuera de juego. El fragmento de Hegel acaba sin llegar a una conclusión. Sin embargo, de sus vacilaciones surge una cuestión: ¿el amor se puede reconciliar con el matrimonio, la propiedad, e incluso los hijos? ¿Y todo esto, introduce y alimenta cierta muerte?

Si estamos entendiendo bien esta formulación, para lo cual contamos con la gran ayuda de las tempranas lecturas que Deleuze hizo de Spinoza, la propia formulación nos deja desorientados. Porque resulta que perseverar en el propio ser significa que uno no puede perseverar en ese ser, entendido como una singularidad radical ubicada al margen de la vida común. Si uno está al margen de la interacción de los yoes y sus poderes reflexivos, carece del aparato representacional y expresivo que hace que la vida aumente o disminuya. En realidad, el sentido de la vida, es decir, perseverar en ella, resulta equívoco en esta formulación. Si hablamos de desear la vida, en primera instancia parecería que se trata de un deseo personal, que forma parte de mi vida o de la tuya. Sin embargo, resulta que vivir significa participar en la vida, y la propia vida se convierte en un término equívoco entre el «yo» y el «tu», arrastrándonos a ambos en su movimiento y dispersión. La vida deseante produce una *ek-stasis* en el centro del deseo, una dependencia de la externalización, algo que no es palpable para mí, sin lo cual no es posible la perseverancia. Así es como surge mi deseo de vida, pero esta vida que yo deseo pone en cuestión la singularidad de este «yo». De hecho, el yo no puede emerger fuera de esta red particular de deseo. En sentido estricto, deberíamos decir que *mi yo tiene su comienzo en el desear —que el deseo me constituye como «yo»—, y que la fuerza del deseo, cuando se trata del deseo de vivir, hace que este «yo» resulte equívoco*. En este sentido, la *Ética* no se limita, ni puede, a la cuestión de la perseverancia individual y su supervivencia, puesto que la autoconservación se da precisamente por medio de la reflexión o expresión, que no solo liga al individuo con los otros, sino que expresa ese vínculo como previo, como un vínculo en diversos sentidos: una ligazón, una tensión o un nudo, algo de lo que no podemos liberarnos, algo constitutivo que nos mantiene unidos. Por un lado, la problemática de la vida nos liga a los otros de un modo que resulta constitutivo para lo que cada uno de nosotros es a nivel singular. Por

el otro, esa singularidad nunca acaba de quedar subsumida en esa controvertida forma de sociabilidad; según Spinoza, el cuerpo establece una singularidad a la que no se puede renunciar en nombre de una totalidad mayor, ya se tratara de una concepción de la vida en común o una compresión de la *civitas*, o, de hecho, de la multitud *(multitudo)*, un término que por un breve instante cobra importancia en el *Tratado teológico-político*, una obra que quedó inacabada en el momento de su muerte.

El fragmento de Hegel sobre el amor se abre con una pregunta: aquellos que forman parte de una religión, ¿cómo negocian entre su individualidad y su pertenencia a una comunidad? Es interesante que, desde el comienzo, no se pueda preguntar si el individuo está separado de la comunidad, o si el individuo, en algunos sentidos, está unido a la comunidad, sin entender la relación del individuo con la pertenencia, o lo que Hegel denomina el «objeto» o el «objeto mundo». Si la religión implica tanto la propiedad colectiva de objetos como su sacrificio, entonces los individuos ceden su derecho de posesión a estos. Cuando el valor de un individuo se deriva de sus posesiones, este pierde valor para sí mismo al abandonar toda forma de individualismo posesivo; de hecho, en palabras de Hegel, cuando el individuo pierde todo lo que posee, se desprecia a sí mismo, o al menos así sería cuando los objetos otorgan su valor a la persona y cuando los objetos se poseen en tanto que propiedad.

Esto significa, sin duda, que si uno sabe que está desesperado y busca *por sus propios medios* salvarse de la desesperación, uno solo puede acabar hundiéndose completamente en esa desesperación. Ese yo todavía está intentando rechazar su falta de fundamento en lo que es mayor que su yo. De manera paradójica, el yo que rechaza el infinito debe representar ese rechazo *infinitamente*, por lo tanto, recapitulando y afirmando el infinito de un modo negativo con un gesto escéptico. Si Hegel pensaba que el sujeto debe ser una síntesis de finitud e infinitud, no tuvo en cuenta que ese sujeto, concebido como un yo con interioridad, nunca puede mediar entre la diferencia absolutamente cualitativa de lo que es finito en el yo y lo que es infinito. El fracaso de esta mediación enfatiza el carácter paradójico de la existencia; la afirmación apasionada y no racional de esta paradoja, una afirmación que debe repetirse infinitamente, es la *fe*; el intento preventivo de resolver esta paradoja es la proeza de la desesperación. En este sentido, la desesperación señala el límite de la mediación dialéctica, o más bien

podríamos decir que para Kierkegaard todo esfuerzo de mediación es un síntoma de desesperación. Cada síntesis presume e instituye un *repudio* de lo que no puede comprender el pensamiento; la infinitud es precisamente aquello que elude la conceptualización. Sin embargo, esa infinitud retorna como el movimiento infinito de la desesperación en el individuo existente que busca resolver la paradoja de la existencia a través del pensamiento. A lo largo de su invocación de la desesperación, Kierkegaard traza los límites del ideal hegeliano de la síntesis: «La desesperación es una discordancia en una síntesis cuya relación se relaciona consigo misma».

Así pues, cuando Hegel hace una afirmación como «a los amantes no se les adhiere materia» *(Am Liebenden ist keine Materie)*, ¿está dándolo por cierto? ¿Qué objetivo cumple esta declaración en la presentación que ofrece? ¿No nos ha dicho ya que a los amantes no les funciona adueñarse de la materia? Si su unión viviente implica que deben quedar unidos más allá de la materia, entonces su amor no es corpóreo. ¿Puede ser, entonces, que en Hegel no haya una materia viviente o, al menos, no haya una materia viviente en este momento del amor? El texto parece plantear esta cuestión; de hecho, parece que dé vueltas alrededor de esta cuestión como si se tratara de su anhelo más fundamental y reiterado. En este momento, ¿nos está diciendo simplemente que el amor incorpóreo es otro de los modos erróneos de configuración del amor? A medida que avanza, deja claro que los amantes buscan superar este problema material en su pretensión de inmortalidad. Y no cabe duda de que esta materia persiste —de hecho, yo sugeriría que en Hegel se puede encontrar un materialismo obstinado— y los amantes son incapaces de negar absolutamente la diferencia entre ellos. Podríamos decir que sus cuerpos se interponen en su unión y que no hay modo de escapar de este hecho, salvo, es de suponer, por medio de un asesinato o el suicidio (o una práctica social para la cual el asesinato o el suicidio se erijan en principio estructurador). Es interesante que Hegel no diga que una conciencia se hace indigna cuando comprende que no puede negar por completo la diferencia, la materia muerta, es decir, al otro. En este lenguaje, el amor mismo se describe como indigno. Se trata de una indignación que pertenece propiamente al amor, una indignación sin la cual no se puede pensar el amor. Como lectores, en este momento se nos pide que cambiemos de perspectiva, incluso que abandonemos nuestras propias identificaciones; tiene lugar un desplazamiento o descentramiento, que no

nos deja simplemente ahí, confusos y derrotados. Nos dirigimos a algún lugar —y esta inversión forma parte del transcurso—, pero ¿a cuál exactamente? La inversión es nuestra inversión, sin duda, pero también constituye al amor, de modo que aunque hayamos perdido nuestra orientación, estamos tratando sobre algo del amor. Mi giro y el que caracteriza al amor no son experiencias paralelas o análogas. No son simplemente iguales. Son dos dimensiones del mismo fenómeno, por eso el texto nos pide que las pensemos juntas, que las reunamos a medida que avanzan, en medio de lo que todavía es nuestro no saber. No hay ninguna perspectiva que permita describir el fenómeno del amor. Si puede describirse es solo por medio del cambio de perspectiva y de algún tipo de captura o reunión de estos desplazamientos. Se implican el uno al otro, y solo si entendemos estos cambios y desplazamientos, podemos aspirar a representar y saber qué es el propio amor.

Por un lado, Kierkegaard está impresionado por la arbitrariedad y el carácter caprichoso del modo de presentarse de Dios, que da y quita. Por otro lado, la fe de Abraham es un prodigio, puesto que no titubea ante la alternativa entre la beneficencia y la crueldad de la autoridad última. Abraham no se muestra astuto ante Dios. No se imagina que si actúa como si fuera a sacrificar a Isaac, Dios va a detener su mano: «Creyó en virtud del absurdo, pues todo cálculo humano ya estaba desechado desde mucho tiempo antes». Si la fe marca el límite del pensamiento, si la fe surge precisamente cuando el pensamiento fracasa al intentar comprender que tiene ante sí, entonces Abraham asciende la montaña y alza la espada *sin saber* que Dios le va a devolver a Isaac. Impresiona que Abraham mantenga la fe sin saber que va a recuperar a Isaac. La fe no se negocia; es la afirmación que emerge cuando toda negociación ha fracasado. A eso se refiere Kierkegaard cuando afirma que Abraham tiene fe en virtud del absurdo. Y la fe es un salto, un salto más allá del pensamiento, más allá del cálculo, un salto surgido *de* y hecho *con* pasión, que no puede comprenderse ni comunicarse por medio del lenguaje.

La desorientación propia de la perspectiva humana, sin embargo, no es meramente ocasional. Se da siempre en todo pensamiento. Merleau-Ponty parafrasea a Malebranche: «La idea no es inteligible en sí. Es “representativa de...”, “remite a...”». Así pues, toda idea nace, por así decirlo, a partir de y en relación a una alteridad animada. Malebranche,

según Merleau-Ponty, anticipa de este modo la doctrina husserliana de la intencionalidad, o eso parecería a la luz del lenguaje que Merleau-Ponty emplea para explicar el punto de vista de Malebranche. Mientras que Husserl siempre mantuvo una controversia con el *hulê*, el *problema* del ego y sus objetos, Malebranche parece tener claro, al menos en alguna ocasión, que el cuerpo ofrece la fórmula para las ideas, que el cuerpo no está al margen del tiempo y el espacio, sino que existe en la conciencia, como una «relación secreta», y se muestra, sin lugar a dudas, relacional y referencial. En este sentido, también el cuerpo carga con aquello que supone un enigma para la conciencia y de ahí que exponga la insuficiencia de la conciencia: esta *no* es un término al que se ajuste el cuerpo, sino la forma que toma el cuerpo cuando se hace ideacional.

En este instante, recuerdo un comentario de lo más extraordinario que Sartre hace en una entrevista con Michel Contat, en 1975, titulada *Autorretrato a los* 70, en la que se refiere a la posibilidad de una «vida subjetiva» que se «ofrezca» y se «dé». En el prefacio de *Los condenados* de Fanon, Sartre no se puede dirigir a los colonizados, no cree que ese sea el lugar. ¿Y cómo es posible una nueva política de lo humano sin una interpelación así? En esta entrevista tardía parece saber que el futuro de lo humano se instituye a partir de un modo concreto de interpelación que reorganiza el género, retomando a Fanon en su dirigirse a sí mismo y al «otro».

El argumento de Irigaray contra Merleau-Ponty se desarrolla de la siguiente manera: afirmar, como hace este, que la relación del tacto o de la vista es reversible es afirmar que aquel que toca puede ser tocado, que aquel que ve puede ser visto, y que los polos subjetivo y objetivo de estas experiencias están ligados por una «carne de las cosas» conectiva. Esta reversibilidad presupone la posibilidad de sustitución entre los polos subjetivo y objetivo, y esta establece la *identidad* del que toca y es tocado, del que ve y es visto. («Esta reversibilidad entre el *mundo* y *yo* sugiere cierta repetición de la época prenatal, en la que el universo y yo formamos una economía cerrada», escribe).

Violencia, no violencia.

Sin duda, Spinoza muestra una tendencia a convertir el deseo singular en una unidad colectiva, lo cual aparece cuando afirma, por ejemplo, que «Nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad» (IVP18S). Se trata de una situación, sin embargo, que uno puede desear, pero es este deseo, y no su realización, lo que constituye la condición ontológica de la humanidad. De hecho, Spinoza se refiere a la posibilidad de la unidad de la mente y el cuerpo a través de una figura, «como si fuera», dando a entender que esta unidad es solo una conjetura, a la que no se le puede otorgar un fundamento. Hay algo que opera como resistencia ante este anhelo de unificación, lo cual está ligado a su imperecedero materialismo, a la persistencia del cuerpo, ajena radicalmente a la conceptualización.

En *The new Spinoza*, Antonio Negri escribe que «el absoluto es la no-alienación, mejor dicho, es, en términos positivos, la liberación de todas las energías sociales en un *conatus* de la organización de la libertad de todos» y pasa a sugerir que el propio sujeto «se reconstituye [en Spinoza] como multitud». Negri ofrece una formulación económica de su concepción de la multitud, exponiendo la tensión irreductible entre dos movimientos en la filosofía política de Spinoza: aquel en que la sociedad se supone que debe actuar de acuerdo a una mente, y aquel en el que la sociedad, en virtud de su estructura y su dinámica expresiva, se vuelve irreversiblemente plural. Esto significa, por un lado, que aquello que damos en llamar el *conatus* general resulta diferenciarse y no puede acceder a la totalidad a la que aspira. Pero, por otro lado, significa que esa singularidad queda constantemente desposeída en y por medio de su sociabilidad; la singularidad no solo establece el límite de las posibilidades totalizadoras de lo social, sino que, como límite, es una singularidad que asume su especificidad precisamente en el contexto en el que es absorbido por un *conatus* más general, en el que la misma vida a la que aspira descompone su singularidad una y otra vez, aunque solo en la muerte de manera definitiva.

Déjenme citar una frase de Malebranche que resulta crucial para la propia reflexión de Merleau-Ponty sobre la unidad del cuerpo y el alma. Malebranche escribe: «Es necesario que yo no me sienta más que en mí mismo cuando se me toca». Merleau-Ponty cita estas palabras para mostrar que el «yo» solo surge, por consiguiente, al tacto, manifestando una primacía de la experiencia del tacto en la formación del propio sentimiento. La afirmación de Malebranche, a pesar de su simplicidad y, de hecho, su belleza, es bastante apabullante y significativa. En primer lugar, postula los orígenes de cómo comienzo a sentir, de lo que llego a sentir, y de la propia sensibilidad. Malebranche sostiene que el «yo» que soy es un yo que siente. A pesar de que no afirma que no haya un «yo» previo al sentimiento o al margen del sentimiento, de su argumento a favor de la unidad del alma y el cuerpo se sigue que el sentimiento, provocado por el tacto, da inicio al «yo», o más bien instituye su autorrepresentación. Al fin y al cabo, Merleau-Ponty está citando un relato autobiográfico de Malebranche, que da lugar a la pregunta por las condiciones bajo las cuales el «yo» es capaz relatar aquello que siente. Nos vemos impelidos a preguntar una cuestión aún más fundamental: ¿el sentimiento es la condición para que aparezca por primera vez el relato del yo en el lenguaje? En esta cita, que está en primera persona, el sentimiento no se muestra al margen del relato del sentimiento, lo que sugiere que el sentimiento toma forma a partir de la exposición autobiográfica. El «yo» no es un mero sí mismo que llega antes al ser que al lenguaje, sino que es designado primariamente, en la cita remitida, como un acto de autorreferencia en el lenguaje, una autorreferencia que no solo es provocada por el afecto, sino que anima al afecto en tal acto.

Kierkegaard empieza la primera parte de este texto con una serie de afirmaciones y contraafirmaciones, fragmentando su propia voz filosófica en interlocutores dialógicos, imitando el estilo dialéctico que se remonta a Sócrates: «El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo?». A continuación sigue una frase agotadora en los límites hilarantes de la racionalidad, propia de una película de Woody Allen: «El yo es una relación que se refiere a sí misma o, dicho de otro modo, es en la relación, la orientación interna de esa relación; el yo no es la relación, sino el retorno a sí mismo de la relación». La primera parte de la frase es una disyunción, pero no queda claro si la disyunción «o» funciona para separar definiciones alternativas o si implica que las definiciones que

distingue sean esencialmente equivalentes entre ellas. Parece que antes del punto y coma hay dos definiciones: según la primera, el yo es una relación reflexiva (el yo es lo que se toma a sí mismo como su propio objeto), y atendiendo a la segunda, el yo es *la actividad* de su propia reflexividad (es el proceso de tomarse a sí mismo como su propio objeto, incesantemente autorreferencial). Si estamos ante una exposición hegeliana, entonces podríamos esperar que este yo llegue a lograr una armonía consigo mismo, pero aquí, a medida que la síntesis se elabora como posibilidad, parece cada vez menos probable.

Pero Kierkegaard no solo se siente horrorizado ante el sacrificio que la fe exige a Abraham. También le impacta que Abraham recupere a Isaac, que Dios no le exija únicamente un sacrificio, sino que le devuelva aquello que había perdido, y todo ello *sin ninguna razón*. Además, parece que Abraham no se rebela contra el Dios que, por lo visto, ha actuado con tanta crueldad frente al objeto más preciado del amor humano de Abraham: «Que pueda perderse la razón y con ella todo lo finito, cuyo agente de cambio es ella para recuperar lo finito mismo en virtud del absurdo: eso es lo que espanta a mi alma: no por eso digo que sea cosa insignificante, cuando es, por el contrario, el único prodigio».

No todas las leyes son malas o erróneas, y Hegel no era precisamente un anarquista. Una y otra vez busca una «ley que vivifica» *(belebendes Gesetzt)* que opera conjuntamente con una multiplicidad que está «vivificada» *(als dann ein belebtes)*. Nos desplazamos de la reflexión sobre lo que está vivo a lo que está animado, y más que mantenernos en la mera oposición entre ley (sin vida) y amor (vida) nos vemos conducidos a pensar en una ley viviente, o una ley animada, y también en el modo de funcionamiento de esta vivacidad, tanto como una característica retórica de este texto como parte de su propia definición de espíritu. Como era de esperar, resulta que la muerte no puede excluirse completamente de la vida o del espíritu. No podemos superar la muerte, o lo que está muerto, ni devolver a la vida todo lo que está muerto, de ahí que esta noción de una vivacidad perpetua o infinita permanezca viva en su texto. ¿Se trata de un fantasma, de una imposibilidad estructural, un punto de fuga idealizador? Si reflexionar sobre la vida es, hasta cierto punto, una manera de matarla, o de matarla o inmovilizarla *(fixieren)* provisionalmente, entonces no hay modo de evitarlo, puesto que no podemos reflexionar sobre la vida, si somos

filósofos en algún sentido del término. A nivel conceptual, no podemos entender la vida sin comprender algo de lo que es la muerte, ya que es este contraste lo que hace posible esa determinación. La vida está dividida en partes y segmentos, lo cual significa que la aprehensión de la vida, en cierto sentido, está ligada a una perspectiva y un principio de selección. Como resultado, una parte de la vida tiene vida a expensas de otra, así que siempre hay, desde cualquier perspectiva propia de la vida, una parte que está muerta: desviada, incautada. Y puesto que aquel que vive, que tiene cualquier perspectiva dada, tiene que matar una parte de lo vivo, una parte de la vida puede —e incluso debe— morir en manos de otra parte y dar vida a otra; todo depende de la perspectiva que lo anima y con la cual se compromete. La vida infinita no puede convertirse en un «objeto» para el pensamiento sin hacerse finita y perder, así, su carácter propio. La verdad infinita está al margen de la razón, o al menos eso parece estar diciendo Hegel. Y si el amor es vida infinita, entonces la filosofía está forzada a alejarse del amor para poder continuar con su reflexión y cumplir la tarea de definir la vida. Sea cual sea la definición que proporciona la filosofía, esta ofrece invariablemente una forma finita y espacial a lo infinito (y en algunos casos detiene su tiempo, incorporando un elemento muerto en este proceso). La verdad infinita no es un producto de la reflexión, y la reflexión tiende a detener el tiempo, a establecer una serie de momentos definidos y finitos. Como resultado, un filósofo debe dejar de ser un filósofo si este o esta quiere afirmar la vida infinita que se identifica como «amor». Se podría concluir que, para Hegel, los filósofos son malos amantes. Pero es aún más preciso: uno de los nombres de ese elemento mortífero subyacente al amor es el de «filosofía».

¿Se transmite o se da algo así en las relaciones transitivas? Jean Laplanche argumentaría que existen mensajes enigmáticos que se transmiten en los estadios primeros de la infancia y que quedan instalados como significantes *(signifier)* primarios que introducen la vida del deseo. Las pulsiones *(drive)* son despertadas por estas extrañas interpelaciones tempranas, y esa cualidad enigmática persiste a lo largo de la trayectoria del deseo sexual: «¿Qué es lo que quiero?»; «¿Qué hay en mí que quiere de la manera en que lo hace?». Según Merleau-Ponty, así como Malebranche, solo cuando actúan sobre nosotros podemos empezar a actuar. Y cuando actuamos, no superamos precisamente la condición de que actúen sobre

nosotros. Cuando tocan o sujetan o se dirigen a un niño, sus sentidos se despiertan, abriendo el camino para una aprehensión sensible del mundo. Y así, antes de sentir cualquier cosa, ya estoy en relación no solo con un otro concreto, sino con muchos, con un terreno de alteridad que no es restrictivamente humano. Estas relaciones conforman una matriz para la formación del sujeto, lo que significa que alguien debe sentirme antes de que yo pueda sentir alguna cosa. Al actuar sobre mí, aunque sea sin mi consentimiento, ni voluntad alguna por mi parte, me convierto en un ser con la capacidad de sentir y de actuar. Incluso cuando el discurso ubica claramente al «yo» en su acción particular, me doy cuenta de que este «yo» es esclavo de una transitividad previa, puesto que ya están actuando sobre él cuando este actúa. No puedo darme cuenta de todo esto a no ser que mi habilidad para sentir ya haya sido animada por un conjunto de otros y condiciones que sin duda no son yo. Es otro modo de decir que nadie trasciende la matriz de relaciones que dan lugar al sujeto; nadie actúa sin antes ser conformado como un ser con la capacidad de actuar.

En una entrevista con Richard Kearney, Lévinas aclara que su propia perspectiva de la ética debe alejarse de la de Spinoza. Según Lévinas, la relación humana con el otro es previa a la relación ontológica con uno mismo. Y a pesar de que Lévinas no se pregunta en qué consiste la autoconservación para Spinoza, parece asumir que la relación con el Otro queda excluida de este terreno.

Podríamos vernos tentados a pensar que Kierkegaard está sugiriendo que el yo supera su finitud para afirmar, a partir de una interioridad apasionada, la infinitud de la cual procede el yo. Pero esto, según Kierkegaard, es imposible. Y en este punto parece que se toma en serio a Hegel, incluso si acaba entrando en una controversia con él: el yo es, inevitablemente, tanto finitud como infinitud, lo cual el yo no lo vive como una síntesis ni como la trascendencia de uno sobre el otro, sino como una paradoja perpetua. En tanto que el yo se autoconstituye, es decir, tiene como tarea convertirse en sí mismo, es finito, es decir, es *este* yo y no otro. En tanto que el yo es una derivación, una posibilidad actualizada entre una fuente infinita de posibilidades, y retiene esa infinitud en su yo como la interioridad apasionada de la fe, entonces el yo es infinito. Pero la reconciliación entre existencia y fe, es decir, el hecho de ser un individuo existente que, en su finitud, pueda mantener una fe infinita, es la paradoja de la existencia, que

solo puede vivirse, pero nunca superarse. Como Kierkegaard dice con su ironía característica: «Existir siempre es un asunto incómodo».

A pesar de que Sartre hace un uso restrictivo del «tú» para configurar y desconfigurar a su líder europeo y para distinguir dos fraternidades diferentes, los colonizadores y los colonizados, Fanon ofrece otra versión de la interpelación directa, que va más allá de esta rígida lógica binaria y que plantea la posibilidad de pensar al humano al margen del «hombre». Cuando, por ejemplo, Fanon le reza a su cuerpo al final de *Piel negra, máscaras blancas*: «Oh, cuerpo mío, haz de mí, siempre, un hombre que se interrogue», está apelando a un tipo de apertura que es corporal a la vez que consciente. Se dirige a sí mismo y pretende reconstituirse a sí mismo dirigiéndose a su propio cuerpo. Como si se enfrentara a la muerte en vida psicoafectiva que impregna la experiencia vivida del colonizador, Fanon pretende integrar el cuerpo en una interrogación sin fin. En la frase previa, plantea una nueva colectividad: «Al final de esta obra quisiera que los demás sintiesen como yo la dimensión abierta de toda conciencia *[la dimension ouverte de toute conscience]*». No está pidiendo un reconocimiento a su identidad nacional ni a su género, sino más bien un acto colectivo de reconocimiento que concedería a cada conciencia su estatuto como algo infinitamente abierto. Y aunque no podría haber anticipado el significado de la universalizacion del reconocimiento para las relaciones de género, sigue estando ahí como una consecuencia incipiente e involuntaria de sus propias palabras, que tal vez contengan una visión más radical que una década después, cuando escribió *Los condenados de la Tierra*. «Oh, cuerpo mío»: esta plegaria presenta una reflexividad, que se dirige a uno mismo precisamente como un cuerpo que *no* está aplastado por su inesencialidad, sino que condiciona una interrogación permanente y abierta. Este cuerpo, con el que se establece relación por medio de la súplica, se postula como una apertura hacia el mundo y hacia una colectividad de igualdad radical. No hay un Dios a quien rezarle, sino un cuerpo, que se caracteriza justamente por aquello que todavía no sabe. Este momento, sin duda, se repite al final de *Los condenados de la Tierra*, a pesar de las grandes diferencias entre ambos textos. Allí, Fanon desconoce la versión del hombre que se inventará después de la descolonización. Hay una apertura hacia el futuro que está muy lejos de ser una afirmación omnisciente; de hecho, esta ignora por completo lo que vendrá y no es

prescriptiva.

¿Cómo se relaciona esta polémica sobre la interpelación con la cuestión de la impresionabilidad primaria y la formación del sujeto? En primer lugar, la escena de la interpelación, e incluso su estructura lingüística, preceden a cualquier acto de vocalización. La interpelación se puede dar a través de otro tipo de acciones significativas, como tocando, moviendo, agarrando, eligiendo un camino u otro, generando o perdiendo contacto visual o táctil. La cuestión sobre la presencia de otra persona puede dar lugar a la pregunta por mi presencia, como si la ausencia y la presencia fueran espacios transitivos, zonas intermedias entre individuos diferenciados. Una gran vacilación brota como respuesta a la cuestión de si hay un «yo» que pueda diferenciarse y a la vez ser dependiente o si surge en el proceso de diferenciación en la dependencia. Puede parecer que el «yo» no es nada sin el «tú», y que es un buen indicio de una condición muy real de la dependencia primaria (una condición autobiográfica temprana revivida físicamente). La diferenciación daría lugar a la posibilidad constitutiva de la confusión que persiste en cualquier interpelación. Aunque un niño preverbal no pregunta «¿Me estás llamando a mí cuando dices mi nombre?», hay algo enigmático que se pone en obra cuando se llama a alguien por su nombre o se le asigna un género, ya sea a través de la referencia pronominal o del trato y las costumbres repetidas. Tanto el nombre propio como el género seguramente se presentan como un ruido enigmático que exige una respuesta interpretativa, la cual incluye una serie de equivocaciones y de confusiones en el reconocimiento. Quizá en el mundo de los adultos se perpetúe una sensación de ese enigma: «¿Te estás refiriendo a mí cuando afirmas que soy esto o aquello?». A veces la posibilidad de la confusión emerge en el corazón de las relaciones más íntimas: «¡No me puedo creer que seas mi madre!» o «¿Este es mi hijo?».

Si el conocimiento *no* depende de las cosas fingidas o imaginadas o de los hechos producidos, entonces ¿de qué depende? ¿Y no será que su rechazo de la imaginación, de la invención y de la producción factual socava el procedimiento mismo de la duda que utiliza para calibrar la falsabilidad de sus tesis? De hecho, en otro momento del texto, insiste en que la imaginación, e incluso la invención, cumple una función cognitiva y que puede usarse como base para hacer inferencias sobre la certeza de la propia sustancia: «Pues verdaderamente estaría fingiendo si imaginara lo

que yo soy, porque imaginar no es más que contemplar una imagen, es decir, la figura de una cosa corpórea».

Por un lado, para Malebranche, esta es una investigación teológica. No se trata únicamente de que no pueda sentir nada que no me toque, sino de que no puedo amar sin antes ser amado, no puedo ver sin antes ser visto, y de que, fundamentalmente, el acto de mirar y amar son posibles —y coextensivos— al ser mirados y amados. Malebranche escribe en *Acerca de la investigación de la verdad* que «si no viésemos a Dios de alguna manera, no veríamos ninguna cosa, del mismo modo que si no amamos a Dios, es decir, si Dios no imprimiera constantemente sobre nosotros el amor al bien en general, no podríamos amar nada». Así pues, amar a Dios significa que Dios está imprimiendo su amor constantemente sobre nosotros, del mismo modo que el momento en que actuamos coincide con el momento en que nos estamos sometiendo a otro amor, y sin este movimiento doble y simultáneo no puede haber amor. El amor será la confusión de la posición gramatical, cofundando la distinción entre la disposición activa y pasiva. Pero en manos de Merleau-Ponty, Malebranche —es decir, un Malebranche transformado por el tocar de Merleau-Ponty— se transforma en algo más, algo distinto. Merleau-Ponty se pregunta por las condiciones que animan al sujeto hasta el ser, y a pesar de que en «El entrelazo» Merleau-Ponty escribe sobre el tacto, no está claro si hay una pregunta fundamental por las condiciones animadoras de la ontología humana. ¿Se escondía este pensamiento en el fondo de su escritura? ¿La confusión de la forma verbal activa y pasiva que se sigue de la apertura teológica de la sensibilidad humana en Malebranche no prefigura el quiasmo que resulta fundamental para Merleau-Ponty en su regreso a la cuestión del tacto en su escrito póstumo? La lectura que Merleau-Ponty hace de Malebranche reubica la investigación inacabada que constituye «El entrelazo», su ensayo publicado póstumamente, sugiriendo no solo que esta investigación es una ontología del tacto, sino que presenta el tacto como el nombre de una emergencia aún más fundamental, la emergencia del «yo» sobre la base de ese quiasmo.

Esto lleva a Freud a concluir que el masoquismo es una expresión primaria de la pulsión de muerte y que el sadismo sería una forma derivada de este, una forma que entrelaza la pulsión de muerte con el placer, es decir, con la vida. Es impresionante cuando escribe que «debemos decir que la pulsión de muerte actuante en el interior del organismo —el sadismo

primordial— es idéntica al masoquismo». El masoquismo moral, «apartado/desviado» de la sexualidad, busca el sufrimiento y no obtiene beneficio alguno del sufrimiento. Freud postula que se trata de un sentimiento de culpa inconsciente, un sentimiento de culpa que busca «satisfacción», pero no la satisfacción del placer, sino más bien la expiación de una culpa y la muerte del propio placer. Freud explica: «El superyó conservó caracteres esenciales de las personas introyectadas: su poder, su severidad, su inclinación a la vigilancia y el castigo. Como lo he señalado en otro lugar, es fácilmente concebible que la severidad resulte acrecentada por la mezcla de pulsiones que acompaña a esa introducción en el yo. Ahora el superyó, la conciencia moral eficaz dentro de él, puede volverse duro, cruel, despiadado hacia el yo a quien tutela. De ese modo, el imperativo categórico de Kant es la herencia directa del complejo de Edipo».

Recordemos que describe este *chassé-crossé* como un quiasmo, y que la figura retórica del quiasmo supone la afirmación de dos relaciones diferentes que no son conmutables. El diccionario Merriam Webster define «quiasmo» como «la relación invertida entre dos elementos sintácticos de frases paralelas», pero el Oxford English Dictionary especifica que se trata de «una figura gramatical según la cual se invierte el orden de las palabras en una o dos cláusulas». Cabe destacar que, a pesar de que en la figura del quiasmo hay una simetría formal, no existe una equivalencia entre las dos frases emparejadas simétricamente. Si decimos: «When the going gets tough, the tough get going», estamos usando dos sentidos distintos para «going» y dos significados distintos para «tough», de modo que las afirmaciones parecen ser conmutables sin expresar, de hecho, una relación de equivalencia semántica. ¿Qué es lo que aquí escapa a la sustituibilidad o a la equivalencia? Yo diría que se trata de la capacidad del lenguaje para significar más, y de un modo distinto de lo que parece, cierta posibilidad de exceso semántico que rebasa la apariencia formal o sintáctica de simetría. De ahí que la mano que toca no sea idéntica a la mano que es tocada, aunque se trate de la misma mano, y esta no coincidencia es una función de la ontología de la carne no coincidente. El *tough* que se refiere a los que siguen adelante no es el mismo adjetivo que define a las cosas que se ponen *tough*. Aquí, el significado se desplaza a lo largo de la afirmación, como una especie de efecto metonímico de la propia escritura. Así debería entenderse ese «escabullirse incesante» del lenguaje que no queda cerrado o

clausurado por el proyecto putativo del solipsismo que Irigaray achaca al texto de Merleau-Ponty.

Regresemos a la frase de *La enfermedad mortal* que sugiere que el sujeto hegeliano, vuelto a concebir como un yo (con la capacidad de la interioridad) y entendido como una derivación de una fuente infinita, se autoconstituye y a la vez está derivado, «es una relación que se refiere a sí misma, y haciéndolo, a otra». Esta oración, que parece lógica y en algún punto implícitamente teológica, conduce a la introducción de la desesperación como categoría psicológica: «A esto se debe el que puedan darse dos formas de desesperación propiamente tal. Si el yo del hombre se hubiera puesto a sí mismo no podría hablarse más que de una sola forma: la del no querer uno ser sí mismo, la de querer librarse de sí mismo; pero no podría hablarse de la desesperación que consiste en que uno quiera ser sí mismo».

Si hay un culto de la masculinidad que emerge de esta situación, quizá pueda explicarse con la descripción de Fanon de la fantasía del poder muscular. Fanon, mostrando su propia alianza con la clase europea educada y con un proyecto civilizatorio, ofrece el retrato psicológico de sus propias circunstancias. En primer lugar, describe los hechos de una restricción espacial: «la persona indígena» está confinada, aprende que hay lugares a los que no puede ir, se define por esta limitación de la movilidad espacial. En consecuencia, la idea de sí mismo que compensa esta restricción adopta formas hiperbólicas: «La primera cosa que aprende el indígena es a ponerse en su lugar, a no pasarse de sus límites. Por eso sus sueños son sueños musculares, sueños de acción, sueños agresivos. Sueño que salto, que nado, que corro, que brinco. Sueño que río a carcajadas, que atravieso el río de un salto, que me persiguen muchos autos que no me alcanzan jamás».

En plena reflexión sobre el amor, Hegel, curiosamente, subraya que «son los tiranos los que tienen el máximo de pudor, o las muchachas» *(so müsste man von den Tyrannen sagen, sie haben am meisten Scham, so wie von Mädchen)*, y creo que tiene sentido detenerse un instante en este punto. ¿Por qué introduce aquí la vergüenza? La vergüenza, sin duda, es una manera difícil e incómoda de «quedar reflejado» ante uno mismo. Uno se ve a sí mismo con los ojos del otro, así que la vergüenza es una manera de quedar unido a la perspectiva visual del otro. Pero ¿quién siente vergüenza en las escenas que Hegel describe? ¿Esta vergüenza es una forma de amor,

o una de sus deformaciones? ¿Se supone que las chicas en las que está pensando son las que sienten vergüenza cuando entregan sus cuerpos por dinero, las prostitutas, o aquellas que trabajan en el terreno del sexo? ¿Estas mujeres están incluidas en aquel grupo que denomina «mujeres vanidosas» *(eitlen)*? ¿Son iguales o distintas de esas mujeres que solo tienen el deseo de fascinar, que parece ser, según Hegel, algo distinto de amar o ser amado? No describe en profundidad a los tiranos, pero los agrupa junto a las trabajadoras del sexo, por lo visto en tanto que parte de una multitud, cada vez mayor, de figuras sin amor, y debemos preguntarnos por qué. ¿Será que las mujeres son tiranas porque venden sus cuerpos o los usan para fascinar? ¿O las mujeres son representadas como sujetos de una fuerza tiránica? Un tirano impone su voluntad de manera absoluta, trata a los demás como subordinados, cobra retenciones o expropia propiedades. ¿Aquí se las menciona porque Hegel está apuntando al amor mismo como posibilidad de tiranía, o como riesgo de tiranizar o ser tiranizado? Se hace extraño pensar en esas muchachas como si ejercieran una fuerza tiránica, a no ser que alguien se sintiera tiranizado por sus fuerzas fascinantes, o pensar que tanto los tiranos como esas chicas son propensos a una vergüenza similar. Según Hegel, parece que la culpa es aquello que está asociado con esas instituciones en las que los cuerpos quedan instrumentalizados en virtud de la voluntad de un otro, o que cuando el amor toma la forma de la desigualdad y la subordinación se sigue la vergüenza; incluso si se trata solo de la vergüenza de Hegel ante tal pensamiento. Da la impresión de que apunta tanto al uso del cuerpo con el propósito de hacer dinero como al uso de los cuerpos de los otros como una propiedad personal o trabajo esclavo. Parece que la vergüenza es parte de una práctica, y que a su vez se sigue de una dimensión agresiva, subordinadora y/o instrumentalizadora del propio amor.

Kierkegaard, al oponerse a la noción hegeliana del individuo como pecado, valora esta ansiedad como libertad humana, la demanda de decidir entre cumplir o no con la ley o seguir o no a una autoridad superior. A pesar de que da la impresión de que a Hegel le preocupa ese momento en que el individuo se aparta de la comunidad ética, suspendiendo el poder de sus leyes para gobernar su vida, Hegel también aprecia el temor y temblor como momentos necesarios en el desarrollo del sujeto humano. Resulta significativo que Kierkegaard no reconozca en Hegel ese momento, en el

que el temor y el temblor son considerados experiencias necesarias para lograr la libertad humana. Podemos encontrar ese momento al final del conocido capítulo de la *Fenomenología del espíritu* titulado «Señorío y servidumbre». Allí, el siervo, que era propiedad del señor, se libera de su propia esclavitud. En ese instante esperaríamos encontrar la exultante celebración de la libertad, pero en cambio nos topamos con el miedo aplastante del siervo. Consideremos la descripción del siervo emancipado en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como un ejemplo de temor y temblor producido por la experiencia de libertad humana desatada de la autoridad. El siervo trabaja los objetos, y por primera vez *reconoce* su propio trabajo en lo que hace. Al reconocerse a sí mismo en los objetos que hace, le acomete el miedo: «La formación […] tiene también una significación negativa con respecto a su primer momento, al temor. En la formación de la cosa, la propia negatividad [su libertad], su ser para sí, solo se convierte para ella en objeto en tanto que supera la forma contrapuesta que es. Pero este algo objetivamente negativo es precisamente la esencia extraña ante la que temblaba».

En la severa escena de subyugación colonial que Sartre expone, los colonizadores no se hablaban entre ellos, sino que solo te hablaban a *ti*, el colonizador. Si hubieran podido hablar entre ellos, entonces habrían empezado a tomar forma en el interior de una ontología social distinguible; habrían arriesgado la existencia a través de su circuito comunicativo. Solo se atrevían a dirigirse a «ti»: en otras palabras, tú eras el único auditorio de cualquier discurso directo. Tú (el colonizador) no te molestabas en responder, porque una contestación habría significado conferir cierto estado humano a aquel que te estaba hablando. El modo de dirigirse, lejos de ser una mera técnica retórica, representa la constitución social de la ontología. O permítanme decirlo de una manera aún más ruda: el modo de dirigirse representa la posibilidad social de una existencia vivible. De acuerdo con ello, el rechazo a contestar o a dirigirse a un otro que habla, o la necesidad de una asimetría al dirigirse a otro, de acuerdo con la cual el que tiene el poder constituye la audiencia exclusiva para la segunda persona, son maneras de desconfigurar una ontología y orquestar una vida no vivible. Esta es, sin duda, la paradoja de estar muerto en vida, una nueva versión de lo que Orlando Patterson, invocando a Hegel para describir la esclavitud, denominó la *muerte social*. Y tanto allí como aquí, esta muerte social

primero recae sobre los padres, lo cual significa que deja su legado de vergüenza y rabia a los hijos. Pero lo más importante es que la muerte social no es una condición estática, sino una contradicción vivida de manera perpetua que toma forma como problema particularmente masculino. En el contexto de Argelia y la guerra de la independencia, el hombre colonizado se ve enfrentado a una elección que no puede culminar en una vida vivible: «Si se resiste, los soldados disparan, es un hombre muerto; si cede, se degrada, deja de ser un hombre; la vergüenza y el miedo van a quebrar su carácter, a desintegrar su persona».

El segundo problema que plantea Hegel puede resultar sorprendente, porque parecería que está preguntándose por las condiciones para una relación viva entre el individuo y su mundo. Por el momento, la comunidad y la pertenencia a la comunidad quedan de lado, y se introduce un nuevo punto de partida. Hay una segunda consecuencia de la separación del individuo de su mundo objetivo. La primera era el autoodio, ya que el individuo busca abandonar su posesión de sí mismo, pero no acaba de tener éxito. La segunda consecuencia es igualmente alarmante: el propio objeto ha muerto. Uno se odia a sí mismo, y el mundo objetivo está muerto cuando la propiedad confiere valor. Y aun así Hegel intenta argumentar estas conclusiones preguntando por la posibilidad de una unión viva de individuos y objetos: ¿se trata de una concepción alternativa de la religión, y requiere esta el amor o está compuesta, en algún sentido, de amor? Cuando escribe que el objeto está muerto, nos vemos empujados a preguntar: ¿cómo murió el objeto? ¿Esta es la forma general del objeto, y en este sentido, de todos los objetos? ¿Está muerto para siempre?

Según Kierkegaard, la desesperación es precisamente aquella pasión que el sujeto hegeliano no puede llegar a «sintetizar» jamás. En realidad, Kierkegaard define la desesperación como una «discordancia», que confirma el fracaso de cualquier mediación final y, por lo tanto, señala el límite decisivo ante las demandas de comprensión de la filosofía de la reflexión. La desesperación no solo afecta a los esfuerzos del sujeto por sentirse a gusto consigo mismo en el mundo, sino que confirma la imposibilidad esencial para el sujeto de sentir que pertenece a su mundo. La desesperación no solo desbarata el proyecto hegeliano, sino que este *se articula en la desesperación* («la determinación de la totalidad [...] es algo que radica y pertenece al desesperado mismo»). Como veremos, una de las

formas de desesperación se caracteriza por el esfuerzo de convertirse en el fundamento o el origen de la existencia de uno mismo y la relación sintética con la alteridad. Con cierta arrogancia, la soberbia del proyecto hegeliano sufre una humillación en manos de Kierkegaard. El hecho de posicionarse como un ser autogenerado por completo, como el autor de la voluntad y el conocimiento propios, supone negar que uno se constituye en y por aquello que es infinitamente mayor que el individuo humano. En Kierkegaard, esta fuente superior a todo lo humano y fuente de todo lo humano tomará el nombre de «Dios» o «infinito». Negar que uno está constituido por aquello que es superior a uno mismo es, según Kierkegaard, una forma de desesperación. Hacia el final de este ensayo, veremos que esta forma de desesperación resulta crucial para la autoría del propio Kierkegaard. De hecho, entenderemos que la desesperación que diagnostica Kierkegaard en *La enfermedad mortal*, y que en parte atribuye a Hegel, condiciona de un modo esencial la escritura que tiene por objeto denunciar y superar la desesperación.

Fanon entiende que esta hipermusculación, esta capacidad sobrehumana para la acción es compensatoria, imposible, fantasmática, pero es perfectamente comprensible bajo tales condiciones. Cuando afirma que los oprimidos sueñan con convertirse en perseguidores, nos está ofreciendo una descripción psicosocial de las fantasías que surgen en estas situaciones. No las está defendiendo necesariamente, a pesar de que él mismo negará la no violencia y el compromiso como opciones políticas durante la guerra de la independencia en 1961. Su argumento es estratégico: si los descolonizados deciden sobre la violencia, solo es posible porque ya se encuentran sumidos en ella. La violencia no es tan solo algo del pasado, sino que estos siguen sometidos a la violencia y eso conforma el horizonte de la vida política. Así pues, se trata de apoderarse de la violencia y darle un nuevo giro. «Ahora se plantea el problema de captar esa violencia en camino de reorientarse». No se defiende la violencia como un modo de vida, ni tampoco, sin duda, como un modo de imaginar la meta normativa de un movimiento social. Se trata de un instrumento al servicio de la invención.

No solo estoy contando esta historia porque anuncia los dilemas cartesianos sobre los que me voy a ocupar en el siguiente ensayo, ni tampoco porque me proponga responder a la pregunta de si la diferencia sexual se produce únicamente en el lenguaje. Por ahora, voy a dejar de lado

la cuestión de la diferencia sexual, para regresar a esta en otra ocasión. El problema que pretendo dirimir surge cada vez que intentamos describir el *tipo de acción* que el lenguaje ejerce sobre el cuerpo o, más bien, en la producción o el mantenimiento de los cuerpos. Solemos describir el lenguaje como si produjera o creara activamente cada vez que usamos, implícita o explícitamente, el lenguaje de construcción discursiva.

Hemos estado rastreando la representación desde el punto de vista del sujeto individual y su sentimiento, singular y vivo, del amor, el cual excluye toda oposición y parece abrazarlo todo. Abandonamos, pues, la perspectiva del viviente para adoptar, por así decirlo, la perspectiva de la propia vida. Ahora podemos entender algo más sobre la vida que el sentimiento singular de vida en el amor. El sentimiento singular de vida de pronto da lugar a la «Vida» como sujeto de la frase siguiente, y se nos dice qué es lo que hace la Vida a través de la personificación que anima o infunde vida al propio concepto de vida. La vida «se mueve», se «dispersa a sí misma» en una heterogeneidad de sentimientos «para encontrarse a sí misma en esta totalidad de lo diverso» *(drängt sich das Leben durch Auflösung zur Zertreuung in der Mannigfaltigkeit zu finden)*. Aquí, la vida queda personificada, recibe la agencia, no solo como un recurso retórico que de algún modo falsifica o embellece lo que es verdaderamente. La inversión, así como la agencia desplazada, pretende mostrar que el desarrollo del fenómeno del amor supone un desplazamiento de ese punto de vista meramente subjetivo: en el amor se da cierta desposesión del yo. Es propio del sentimiento particular y viviente del amor una operación de vida que excede y desorienta la perspectiva del individuo. Esta operación de vida debe entenderse como un proceso o desarrollo que se muestra en la singularidad absoluta de la perspectiva que a su vez excede.

> Lo natural es que yo esté orientado hacia el mundo, ignorante de mí mismo. Solo por experiencia sé que puedo pensar el pasado; mi memoria no la conozco porque capte directamente una operación suya. Mi referencia al pasado no es obra mía. La obtengo; en otros términos, ciertos recuerdos me son dados. Por tanto, no soy un espíritu que domine y despliegue el tiempo, sino un espíritu que dispone de algunos poderes cuya naturaleza desconoce. Nunca sé cuál es mi valor, si soy justo o injusto. Así que hay un aspecto por el que soy verdaderamente dado a mí mismo, y no a mi propio principio.

Hegel está articulando, unas décadas antes del análisis de Marx de la mercancía, el deseo de separar aquello vivo y vivificante del mundo de la propiedad. No se opone al mundo de los objetos, sino que únicamente

pretende mantener animado ese mundo, y para siempre. Cuando los objetos se convierten en propiedad y se impone la ley de la propiedad, las relaciones entre humanos y objetos, que definiríamos como amorosa, se rompen. Esto parece ser una modalidad muy distinta de cualquier esfuerzo religioso de elevar y superar lo finito en lo infinito. A partir de la idea de una ley vivificante (o forma vivificadora), Hegel aspira a algo cercano a la danza, la danza de los amantes (presumiblemente no diádica), entendida como un ritmo entre series o secuencias finitas, como un tiempo elaborado espacialmente, y aquello que no puede ser captado por sus propios términos, el infinito. No se trata de que nada ni nadie muera. Se trata tan solo de que la vida y la muerte puntúan una sucesión infinita que nadie puede aprehender a partir de una idea única o estática. Tomemos la descripción que hace en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* de la rebeldía bacanal. Ahí apunta que aquello que muere en la experiencia es esencial para la verdad. «Lo que se halla en proceso de desaparecer debe considerarse también, a su vez, como esencial, y no en la determinación de algo fijo aislado». Hegel rompe con la idea de «verdad muerta», que solo se ocupa de aquello que puede ser determinado como existente, busca establecer el dominio de la manifestación, en el cual pueda entenderse que «el nacer y el perecer [...] por sí mismo no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad». Hegel escribe: «Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud translúcida y simple».

Descartes escribe que «este conocimiento, estrictamente considerado, no depende de lo que aún no sé si existe». Y no depende de cosas «qui son feintes et inventées par l'imagination». El término latino —*effingo*— puede significar, con toda la ambigüedad que conlleva, «formar una imagen», pero también «producir un hecho», y eso implica que su autoconocimiento no depende ni de la formación de una imagen ni de la producción de un hecho. De modo inadvertido, Descartes introduce una confusión entre imaginar lo que no es un hecho e imaginar o producir lo que es un hecho. ¿Es la misma imaginación que ha ido más allá de la división entre engaño y realidad, la misma que Descartes debe rechazar como base del autoconocimiento y a la vez debe admitir?

En la edición de las conferencias de 1947-48 que he citado, se incluye un apéndice titulado «Les sens et l'inconscient» (Los sentidos y el inconsciente), una breve conferencia que Merleau-Ponty dictó ese mismo año académico, pero que formalmente no estaba relacionada con las conferencias recogidas en el libro. A primera vista nos damos cuenta de por qué está incluida, por qué debería estarlo. Merleau-Ponty escribe: «El inconsciente […] no es más que una llamada de la inteligencia a la que la inteligencia no obedece, pues es de otro orden. No hay nada que explicar fuera de la inteligencia ni tampoco hay nada que explicarle a ella: solo hay que constatarla». Merleau-Ponty está dejando claro en qué sentido acepta el «inconsciente», el cual tiene que ver con el modo en que lo desconocido, lo incognoscible, penetra en el horizonte del consciente. En este sentido, se centra, al igual que Malebranche, en el modo en que un orden de inteligibilidad, que no puede ser completamente recobrado por el consciente, se conoce a sí mismo, de manera parcial y enigmática, en el nivel de la corporeidad y el afecto. Según esta perspectiva, sería un error afirmar, por ejemplo, que cuando me enamoro, y soy consciente de la fase del sentimiento que estoy atravesando, entonces entiendo algo de la forma y el significado que cada una de estas lúcidas imágenes tiene para mí, cómo funcionan conjuntamente, el enigma de inteligibilidad que ofrecen. Es necesario, escribe, distinguir entre ser amado y saber que uno es amado: «El hecho de que esté enamorado es una razón para no saber que lo estoy, ya que en lo que estoy es en vivir ese amor en lugar de en ponerlo delante de mis ojos». Incluso si intento verlo, insiste Merleau-Ponty: «Mis ojos, mi visión, me aparecen como pre-personales […] mi campo de visión es limitado, pero de manera imprecisa y variable […] mi visión no es una operación que yo controle». Algo ve a través de mí cuando yo miro. Veo con un ver que no solo es mío. Veo, y mientras veo, el yo que yo soy se pone en riesgo, descubre que deriva de lo que permanece siempre enigmático para sí mismo.

Se dice que las normas nos preceden, que circulan en el mundo antes de recaer sobre nosotros. Cuando llegan, actúan de maneras muy distintas: las normas dejan una marca sobre nosotros, y esa marca abre un registro afectivo. Las normas nos forman, pero solo porque ya existe una relación cercana e involuntaria con su marca; exigen e intensifican nuestra impresionabilidad. Las normas actúan sobre nosotros en todas direcciones,

es decir, de un modo múltiple y a veces contradictorio; actúan sobre una sensibilidad a la vez que la conforman; nos empujan a sentir de una manera determinada, y esos sentimientos pueden penetrar incluso en nuestro pensamiento, ya que es muy posible que acabemos pensando en ellos. Nos condicionan y nos forman, y apenas han acabado con esa tarea comenzamos a emerger como seres pensantes y hablantes. Más bien siguen actuando de acuerdo con una lógica iterativa que para muchos de nosotros solo acaba con el final de la vida, aunque la vida de las normas, del discurso en términos más genéricos, se mantenga con una tenacidad bastante indiferente a nuestra finitud. Está claro que Foucault tenía todo esto muy presente cuando remarcó que el discurso no es la vida: su tiempo no es el nuestro.

Los colonizadores no tenían «tú» para los colonizados y, en el prefacio de Sartre, otra vez, paradójicamente, el «tú» está reservado en exclusiva a los colonizadores. ¿Quién habla a los colonizados? Para Fanon, el colonizador no es el «tú», o al menos eso nos dice Sartre, pero para Sartre, el colonizado no es el «tú». De modo que Sartre perpetúa la tradición de no dirigirse que pretende condenar. Sartre habla cual dos espectros: por un lado, en nombre del europeo que muestra que aparentemente ya ha desconfigurado su propio privilegio, pero también con un estilo prescriptivo, exhortando a que el resto de europeos hagan lo mismo. De hecho, cuando Sartre dice «ustedes no son el lector al que se dirige este texto», está alineándose en el grupo que tendría que llevar a cabo una desconfiguración de sus privilegios; sin embargo, al dirigirse a ellos, no los desconfigura, sino que les otorga una nueva configuración. No cabe duda de que el problema pasa por dirigirse a ellos como privilegiados, de un hablante privilegiado a otro privilegiado, solidificando así, a su vez, sus privilegios. Y allí donde antes los colonizadores, impidiendo que los colonizados tomaran la palabra, ponían en peligro una determinación ontológica para ellos, ahora se le pide al «tú», según el uso que Sartre hace de este —al dirigirse a sus homólogos europeos—, que asuma la responsabilidad por su condición colonial de destitución. Sartre moviliza la segunda persona, ataca con su «tú», acusando y pidiendo responsabilidades: «sus padres, criaturas de sombra, criaturas *de ustedes*, eran almas muertas, *ustedes* les dispensaban la luz, no hablaban sino a ustedes y nadie se ocupaba de responder a esos zombis» (la cursiva es mía).

Quizá la filosofía sea solo el mensajero que inevitablemente nos trae

malas noticias sobre el amor. Parece difícil que un ser viviente pueda escapar de convertirse en un objeto de un tipo u otro, una obra o una condición de la reflexión. Quien ama es un ser existente muy específico que no puede superar su finitud por medio del amor. Y lo peor es que aquel que ama también se aferra a esa finitud con una terca insistencia, un modo furtivo de apego a uno entendido en términos generales como un rechazo a rendirse. Cuando Hegel piensa por qué la religión, y no la filosofía, puede de alguna manera elevar la vida a su infinitud, regresa de nuevo a esa parte recalcitrante del yo —terca, finita, incluso muerta— que se niega a ceder. Pero en esta ocasión el problema no pasa por rendirse ante un otro, sino por abandonar la pertenencia a uno mismo. De hecho, a pesar de que parece que Hegel esté, en cierta medida, alabando las capacidades de la religión y lamentando las restricciones impuestas por la filosofía, su exposición, sin duda, adopta un tono crítico cuando argumenta lo siguiente: los humanos destruyen una parte de sí mismos en el altar, se ofrecen de algún modo en sacrificio, destruyen lo que les pertenece a sí mismos al establecer que todo lo que poseen pasa a ser de propiedad común, y niegan todos los objetos en virtud de su finitud, cayendo en un exceso de ascetismo y autonegación. Hegel lo define como «falta de finalidad de la destrucción, solamente por intermedio de esta destrucción» *(dies zwecklose Vernichten um des Vernichtens willen)*, lo cual se demuestra como la última relación religiosa como los objetos.

Consideremos, sin embargo, la defensa de la sociabilidad de Spinoza que hace Antonio Negri. Parecería que el sujeto en cuestión no es ni exclusivamente singular ni queda subsumido por completo en una totalidad. El objetivo del propio ser o, más bien, de la propia vida, va más allá de la particularidad de la propia vida para centrarse en la compleja relación entre la vida y la expresión de poder. El gesto de la individualidad a la colectividad nunca se acaba por completo, pero es, aun así, un movimiento que produce una tensión irresoluble entre la singularidad y la colectividad, y muestra que no pueden pensarse la una sin la otra, que no son polos opuestos ni se excluyen mutuamente. La tendencia de Lévinas de reducir el *conatus* al deseo de ser, que puede reducirse a la autopreservación, pretende encerrar a Spinoza en un modelo de individualidad que forma parte de la tradición contractual a la que este se opone. El individuo no se incorpora a la sociabilidad a partir de un contrato ni queda subsumido en una

colectividad o multitud. La multitud no supera o absorbe la singularidad; la multitud no equivale a una unidad sintética. Si pretendemos determinar si Lévinas tiene razón al afirmar que no hay un otro en o para Spinoza, en primer lugar debemos comprender que la distinción entre el yo y el otro es dinámica y constitutiva, un vínculo del que no es posible rehuir, sino un cautiverio en el que tiene lugar la batalla ética. Según Spinoza, la autopreservación no tiene sentido más allá de este lazo.

> La aproximación al rostro constituye el modo más básico de responsabilidad [...] El rostro no está frente a mí *(en face de moi)*, sino sobre mí; es el otro antes de la muerte, que mira a través de la muerte y la expone. En segundo lugar, el rostro es el otro que me conmina a no dejarlo morir solo, ya que si así sucediera me estaría convirtiendo en cómplice de su muerte. Así pues, el rostro me dice: no matarás. En la relación con el rostro me expongo como usurpador del lugar del otro. El celebrado «derecho a existir» que Spinoza denominó *conatus essendi* y definió como el principio básico de toda inteligibilidad se ve desafiado por la relación con el rostro. De acuerdo con ello, mi deber de responder al otro suspende mi derecho natural a la propia supervivencia, le *droit vitale*. Mi relación ética de amor por el otro se basa en el hecho de que el yo no puede sobrevivir por sí mismo, no puede encontrar sentido en su propio ser-en-el-mundo... Exponerme a la vulnerabilidad del rostro significa poner en cuestión mi derecho ontológico a la existencia. En ética, el derecho a la existencia del otro tiene prioridad frente al mío, una prioridad representada en el edicto ético que dice que no matarás ni arriesgarás la vida del otro.

No hay muchas razones que nos lleven a pensar conjuntamente a Hegel y el amor. En primer lugar, para la mayoría de la gente, Hegel es difícil de amar; muchos lectores no quieren tomarse el tiempo para aclarar sus frases. En segundo lugar, se suele creer que el lenguaje es una proclamación sincera o algún tipo de expresión lírica. En tercer lugar, el amor está ligado a imágenes y movimientos, de modo que todo el tiempo estamos imaginando, o más bien, está relacionado con una forma de imaginación y movimiento que parece absorbernos en sus repeticiones y elaboraciones. Así que el tema del amor parece una manera extraña de aproximarse a Hegel, que tiene un lenguaje denso y desprecia explícitamente las formas no lingüísticas de arte, y a quien el discurso directo y el estilo lírico le resultan ajenos. Y aun así se trata de un asunto al que se refirió en sus trabajos tempranos, en los que el «amor» es un nombre para lo que vivifica y alivia, y sus ideas tienen repercusiones evidentes para los sentidos y la estética en general. Durante los años previos a la redacción de *La fenomenología del espíritu* (1807), Hegel escribió, por ejemplo, un breve ensayo titulado *Amor* (1979-1798), del cual se conserva una parte. Y encontramos otros comentarios en una

pequeña obra llamada *Fragmento de sistema* (1800). Más adelante, por lo visto, desaparece el amor, o se niega, o queda silenciado en su escritura sobre el espíritu.

La tarea del yo, según Kierkegaard, tiene dos caras indisolubles: autoconstituyente y a la vez derivado, el yo es «una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro». En tanto que este «otro» es infinito, y esta infinitud previa constituye al yo, el yo también participa de la infinitud. Pero el yo también está determinado, corporeizado, y por lo tanto es finito, lo cual significa que todo yo particular es tanto infinito como finito, y que convive con esta paradoja irresoluble. Kierkegaard describirá la fe como una interioridad infinita, la incesante y apasionada afirmación del infinito y, en este sentido, la fe se presenta como una oportunidad para que aparezca el infinito en el yo: «Aquello en que toda vida humana halla unidad es la pasión y la fe es una pasión». En otro sentido, ese yo, incluso capaz de una fe infinita, nunca será equivalente a la infinitud que es previa al individuo, a la que Kierkegaard da el nombre de «Dios», pero que en ocasiones se presenta en los términos de una posibilidad infinita. Por más infinita que sea su pasión y su fe, el yo sigue *existiendo*, y por lo tanto es finito. Hablando en sentido estricto, la infinitud es previa al yo, la infinitud de la que emerge el yo no *existe*. Una posibilidad inactual e infinita, para existir, debería actualizarse, lo cual supone hacerse infinito y la imposibilidad de ser definido como una posibilidad infinita. Esta posibilidad infinita, este fundamento o Dios, no puede conocerse o afirmarse como un objeto finito, sino que solo puede afirmarse por medio de una fe apasionada que emerge en los límites de los que es cognoscible.

Aquí, el desarrollo de lo que se muestra como un argumento da varias vueltas ilógicas y parece entrar, por la propia fuerza propulsora de lo racional, en una espiral de irracionalidad. Después de la primera frase, podemos concluir que (a) el yo está temporalizado, (b) que es la *actividad* de relacionar, y (c) que *no* es una relación estática. Así pues, se niega la posibilidad de una síntesis. La siguiente frase, sin embargo, se presenta como una conclusión lógica, pero solo para burlarse de la transición lógica. De pronto pasamos, de un modo injustificado, de una discusión sobre el «yo» a otra sobre el «ser humano», anunciándonos que el ser humano es una síntesis. Además, los términos que conforman esa síntesis no están

implicados en la oposición estático/temporal de los que se ocupaba la frase anterior. En cambio, nos encontramos con generalizaciones terribles que se afirman como si fueran una conclusión y al mismo tiempo una premisa. Como conclusión de la precedente, esta segunda frase no tiene sentido. Como premisa, resulta, a su vez, absurda: la síntesis se afirma y se describe, y luego toma la forma de una conclusión —«en resumen, una síntesis»—, que solo puede entenderse como una redundancia flagrante e irrisoria. Luego sigue una frase didáctica, que en sí misma no es más que una repetición obvia: «una síntesis es la relación de dos términos». Una frase de lo más curiosa pone fin al parágrafo en el que da la impresión de que Kierkegaard se distancia de la voz hegeliana que ha asumido y de la que, también, se ha burlado. «Desde este punto de vista —comienza diciendo, sugiriendo que podría haber otro, el de Kierkegaard— el yo todavía no existe». Aquí Kierkegaard presenta una distinción para sugerir que aquello que se denomina «el ser humano» no es lo mismo que el yo. Es interesante que a su vez nos remita al problema de la temporalidad y del tiempo del yo. Aquello que se describe como un «ser humano» es un yo que «todavía no existe», aún no es un yo, un yo que aún no se ha articulado, o que más bien no puede articularse en el lenguaje de la síntesis.

Y más adelante, dice: «La carne de la que hablamos no es la materia. Es el enroscamiento de lo visible sobre el cuerpo vidente, de lo tangible sobre el cuerpo tocante, que se evidencia especialmente cuando el cuerpo se ve, se toca viendo y tocando las cosas, de manera que, simultáneamente, *como* tangible, desciende entre ellas».

Freud hace dos afirmaciones sobre la vida a lo largo de su discusión sobre la pulsión de muerte que no acaban de ser compatibles entre ellas. Por un lado, distingue la pulsión de vida de la pulsión de muerte, y sostiene: «Ahora, yo creo, ha dejado de resultarnos oscuro el sentido del desarrollo cultural. Tiene que enseñarnos la lucha entre Eros y Thanatos, pulsión de vida y pulsión de destrucción, tal como se consuma en la especie humana». Pero inmediatamente después de esta aseveración, sugiere que esa lucha misma es la vida y que la vida no se puede reducir a la pulsión de vida. Sostiene que «esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y

por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana». La lucha a la que se refiere se lidia entre dos pulsiones, una que es la pulsión de vida, y que a su ver es una lucha *por la vida*, lo que implica que la vida es una batalla que se lidia en la interacción tanto de la pulsión de vida como de la de muerte. La propia vida parece ser un término que varía entre estos dos significados, excediendo su fundamento en las pulsiones, a través de, podríamos decirlo así, un desplazamiento que acomoda su opuesto aparente sin cesar. De hecho, una de las razones que nos llevan a usar el término «pulsión» en lugar de «instinto» es que la noción de «pulsión», como sostiene Freud, es un concepto límite, que vacila entre los dominios de la representación somática y la mental. En el texto de Freud, la pulsión no permanece detenida (como apunta Laplanche). La lucha por la vida no es lo mismo que la mera operación de la pulsión de vida; esa pulsión, más allá de si el término «vida» añade algo en este sentido, no es lo mismo que la vida, entendida como una lucha en curso. No hay lucha, y, por lo tanto, no hay vida, sin la pulsión de muerte *(Todestriebe)*. Si hacemos una extrapolación lógica, podemos decir que la vida sin la lucha que implica la pulsión de muerte sería la mera muerte. Una vida así no sería vida, y sería, paradójicamente, el triunfo de la pulsión de muerte sobre la vida.

En la lectura que Merleau-Ponty hace de Malebranche, la sensibilidad no solo precondiciona el conocimiento, sino que cobra su certeza del exterior en el mismo momento en que siente. Esta sensibilidad está al comienzo de su desconocimiento sobre sí mismo; su origen en la pasividad del tocar no es cognoscible. Si siento, tiene que haber un exterior y algo previo a mi sentir. Mi sentimiento no es algo meramente dado; viene dado desde algún otro lugar. La experiencia espacial y temporal se sigue efectivamente del tacto, es inducida por el tacto en retrospectiva, como condición que la anima. Si siento, entonces he sido tocado, y he sido tocado por algo externo a mí mismo. Por lo tanto, si siento, me remito a un exterior, pero no sé exactamente a qué me estoy refiriendo. Malebranche sostiene, frente a Descartes, que «no hay nada más seguro que el sentimiento íntimo para demostrar que una cosa es», pero en ningún caso el sentimiento es capaz de proveer de un fundamento a la existencia de una cosa; atestigua de una existencia que llega al ser desde otro lugar, una alteridad constitutiva. Eso que Malebranche denomina «sentimiento es el único que puede revelarnos

toda una dimensión de la vida divina; esa vida profunda solo es accesible por la gracia». Vemos que la gracia, comprendida como el momento en que uno es tocado por Dios y como la ruptura que ese tocar supone, nos revela la vida divina, entendiéndose —si «entender» es el verbo—, como una interrupción de la comprensión, una interrupción repentina de nuestro tiempo y nuestra perspectiva por parte de otro. Si permaneciéramos dentro de los términos del relato temporal que Malebranche nos ofrece, sin embargo, nos veríamos impelidos a decir que la ruptura, o la interrupción, es inaugural; no interviene sobre un terreno preconstituido, sino que establece el terreno de la experiencia a través de una inauguración traumática, es decir, en la forma de una ruptura, una discordancia o una escisión de las temporalidades.

El deseo de vivir no es un asunto fácil de abordar. Por un lado, parece demasiado básico como para tematizarlo; por otro, el tema despierta tanta controversia que no cabe duda de que da lugar a preguntar qué significa. El deseo de vivir no es lo mismo que la autoconservación, a pesar de que ambos puedan entenderse como interpretaciones del deseo de una persona de «perseverar en su ser», como reza la famosa frase de Spinoza. Aunque la autoconservación suele relacionarse con formas de interés personal, asociadas a los filósofos políticos contractualistas posteriores, la filosofía de Spinoza presenta una base distinta para la ética, la cual incide en la solidaridad social y la crítica del individualismo. El yo que se esfuerza por preservar su propio ser no siempre es un yo singular para Spinoza, ni logra necesariamente aumentar ni mejorar su vida si a su vez no logra enriquecer la de los demás. De hecho, voy a intentar exponer, de la mano de Spinoza, no solo una visión crítica del individualismo, sino también el reconocimiento de la posibilidad de la autodestrucción. Ambas visiones tienen consecuencias políticas si se entienden como parte de una concepción dinámica de la solidaridad política en la que no puede asumirse la identidad. Es indiscutible que en la concepción del ser humano de Spinoza resulta esencial cierta versión de la autoconservación, pero no está tan claro qué es ese ser y qué preserva exactamente. Los psicoanalistas lo han criticado al afirmar que no deja lugar para la pulsión de muerte, y los deleuzianos, la mayor parte de los cuales ansían arrancar la negatividad de

su concepción de la individualidad y la sociabilidad, se lo han apropiado. Escritores como Lévinas lo han repudiado por sugerir una forma de individualismo que erradicaría la propia relacionabilidad ética. Aquí pretendo indagar estos planteamientos y comentar en detalle la propuesta de Spinoza del deseo de vivir. No se trata de establecer una lectura definitiva, sino de tantear las posibilidades que emergen para la ética social desde esta posición.

Ante tales circunstancias, ¿qué argumentos puede esgrimir el individuo en favor de su propia existencia material? El problema no es únicamente que se encuentra rodeado de objetos muertos, sino que, en tanto que un cuerpo que debe separarse de un espíritu puro, se ha convertido en un objeto muerto para sí mismo. Y al hacer esta experiencia, condicionada por una serie de estipulaciones religiosas, tiene lugar una inversión: «No hay [para él] unificación eterna, completa en sí misma, sino únicamente la nada estéril» *(nur das dürre Nichts)*. De nuevo, Hegel se involucra en, o empieza a representar, la inversión y la paradoja que acabará definiendo el sacrificio de la propiedad personal en virtud de la comunidad religiosa; el individuo que cumple con tales condiciones, o más bien vive en un mundo estructurado por estas estipulaciones, es precisamente incapaz de soportar amar objetos muertos y convertirse para sí mismo en un objeto perdido y muerto al que sigue atado inevitablemente. El individuo no alcanza la infinitud, «y pensarse a sí mismo en esta no lo puede soportar el hombre» *(in diesem sich zu denken kann freilich der Mensch nicht ertragen)*. Hegel está insinuando que lo soportable tiene límites; nos está pidiendo que sopesemos los requisitos que fijan aquello que será soportable para el amor humano. El individuo que piensa en sí mismo como un objeto muerto no se puede soportar a sí mismo, pero ¿por qué? En primer lugar, porque existe una conciencia de lo que es insoportable; la «insoportabilidad» es la forma que toma esta conciencia, y cuando esto tiene lugar, cuando emerge, muestra o representa que ya hay una forma de conciencia que ya ha trascendido la materia muerta que se supone que es el individuo existente. Aunque el problema no es solo epistemológico o ni siquiera lógico. Más bien, el individuo se somete a una deformación del amor en la que se ama a sí mismo como cosa muerta. Si toda la materia debe morir (sacrificarse, devaluarse) y él mismo es una cosa material, entonces debe morir. Sin embargo, para cumplir con esta tarea en la vida, tiene que estar vivo, lo cual

significa que debe permanecer con vida, entregado al destino insoportable de morir en vida. Su destino se hace angustioso.

Cuando Sartre se pregunta, hablando de *Los condenados,* «¿Qué puede importarle a Fanon que ustedes lean o no su obra? Es a sus hermanos a quienes denuncia nuestras viejas malicias», parece que nos esté diciendo que *no* debemos leer *Los condenados* bajo la perspectiva de un «tú» como el que toma forma al final de *Piel negra, máscaras blancas*. Es cierto que en las conclusiones de *Los condenados*, Fanon se dirige a «mis camaradas» y a «mis hermanos». El «tú» que cierra el trabajo anterior ahora se especifica y se restringe, pero incluso en *Los condenados*, *no* los exhorta a retomar una identidad étnica o nacional; no, los exhorta a crear una nueva versión del hombre y de este modo inaugurar una universalidad que nunca antes ha existido en este planeta verdaderamente mezquino. De hecho, no se sabe qué forma adoptará este humano universal, sigue siendo un interrogante, de modo que la apertura de la obra anterior —una apertura hacia un «tú» asistida por el cuerpo— acaba por tener su eco en la apertura que cierra esta última. Incluso en *Los condenados* se muestra esta resistencia, finalmente, a la invención, a lo nuevo, a una apertura que depende de una violencia previa, pero que también presupone su resolución.

A pesar de que la ideación se sigue del cuerpo, la experiencia corpórea no es primaria. Está animada por algo que no se puede recuperar completamente por medio del pensamiento reflexivo. Cuando Malebranche subraya que «yo no soy para mí mismo mi propia luz» y se refiere a una «razón creada», entiende el «yo» necesariamente como derivativo, despojado fundamentalmente de la posibilidad de ser a partir de su propio fundamento. Pienso, pero el referente de mi idea trasciende la idea que tengo, porque mi idea nunca es autosuficiente. Mi idea se deriva de, e implícitamente se refiere a, lo que me ha sido dado. Tengo ideas que no se me presentan como meros dones, sino como milagros, acontecimientos que no puedo relatar enteramente, y menos aún a partir de la causalidad. Merleau-Ponty entiende que Malebranche está ofreciendo una teoría de un autoconocimiento oscuro y, aunque oscuro, no por ello ilegítimo. Es oscuro precisamente porque no puedo aprehender el alma que soy a partir de una idea que pueda tener de ella. «Puedo construir una "pseudoidea" del alma a partir de la de extensión». La extensión no se refiere, de modo transparente, al tipo de ser que yo soy. No se trata de un concepto metafísico que se

corresponda con la realidad, sino de una metáfora errante necesaria que pretende capturar en términos conceptuales aquello que resiste a la propia conceptualización. En palabras de Merleau-Ponty: «El alma seguirá estando hasta el final indeterminada, y la idea que tenemos de ella seguirá siendo un pensamiento a medias». No puedo tener una relación transparente de conocimiento con el alma: se revela parcialmente, o se oscurece, precisamente porque sus orígenes se encuentran en otro lugar.

Aquello que hemos estado denominando la determinabilidad de la forma humana, su materia corpórea, constituye a aquel que ama como un ser viviente que siente lo que es vivir en el otro. El sentimiento o el sentir emergen precisamente bajo la condición de su separabilidad; uno no es la vida del otro, y el otro no es la vida de uno. Y aun así, este sentir la vida del otro solo es posible a condición de que ambos sean seres vivientes. Sería interesante establecer si ese sentir la vida del otro únicamente es posible a condición de la igualdad, algo que Hegel introdujo al comienzo de su lección. ¿La desigualdad es un modo de falta de vida? Si el otro es diferente, ¿también está muerto en cierto sentido, o solo parcialmente vivo? ¿Tratar al otro como diferente es un modo de entumecer a ese otro o de convertirse en un muerto para el otro y/o uno mismo?

Pero recordemos que hay una relación entre estas dos relaciones reversibles, entre tocar y ver, y que esta relación no es completamente reversible. Irigaray repite la posición de Merleau-Ponty sobre esta relación mostrando cierta afinidad: «Sin duda, existe una relación entre lo visible y lo tangible. ¿Se está duplicando y entrecruzando la duplicidad? Es poco probable. La mirada no puede absorber lo tangible. Porque nunca veo aquello *en lo que* toco o cuando me tocan. Aquello que está en juego en la caricia no se ve a sí mismo. Lo que queda en medio, en el centro, el medium de la caricia, no se ve a sí mismo. Del mismo modo, y a la vez de manera diferente, yo no veo lo que me permite ver... ¿Estamos, quizá, en lo que a mí concierne, ante lo que Merleau-Ponty denomina el lugar de la carne donde las cosas se bañan?».

En *Temor y temblor*, Kierkegaard afirma que él todavía no puede dar el salto, pero sí puede rastrear su huella y aplaudir ese movimiento como algo maravilloso. Sabe muy bien que Abraham debe de haberse sentido angustiado en el momento en que levantó la espada. Y aunque algunos hubieran desafiado a Dios y regresado al mundo ético, rechazando alzar la

espada para aliviar así su angustia, Abraham no se cuenta entre ellos. Y aunque algunos hubieran repudiado su amor por Isaac y negado la importancia de ese vínculo, Abraham no se cuenta entre ellos. No se vuelve contra lo finito (Isaac) ni contra lo infinito (Dios), sino que se prepara para la afirmación paradójica de ambos. Al disponerse a sacrificar a Isaac, sin embargo, Abraham lleva a cabo la «suspensión teológica de lo moral». No se trata de la negación de la ética, sino de la suspensión o la postergación del terreno ético en virtud de aquello que es superior, es decir, el infinito o lo divino. El mundo humano y finito está basado en aquello superior a él mismo, así pues, lo infinito, y en ocasiones la afirmación de esa infinitud, cobra preponderancia frente a la afirmación de lo finito y el dominio ético, que es producto de esa infinitud. Pero esta suspensión de lo ético genera angustia, y la fe no puede acabar con esta angustia, sino que existe junto a ella. Todo individuo finito solo puede tener fe en la medida en que se angustia, puesto que toda fe implica alguna pérdida o debilitamiento de los vínculos terrenales, incluyendo el vínculo terrenal con la propia finitud, el yo corporal. En la fe se da un desvanecimiento del yo finito, de este cuerpo, este nombre, los vínculos familiares, amistosos, amorosos, de la pertenencia a un tiempo y un paisaje, a un hogar, a una ciudad. La fe pone de manifiesto que todas aquellas cosas finitas por las que hemos apostado son perecederas y que no hay ninguna razón necesaria ni tenemos seguridad alguna de que van a permanecer tal y como las conocemos o incluso a sobrevivir.

Escrito en 1848 y publicado en 1849, el texto nos muestra cómo se va desarrollando la voluntad de Kierkegaard de resistirse a la seducción de la autoría. Dos años antes, escribió en un diario: «Mi idea es dejar de ser un autor (que solo puedo ser de modo absoluto o no ser) y prepararme para ser pastor». Parece que Kierkegaard abandonó su carrera como autor literario y filosófico después de *La enfermedad mortal,* y en adelante se consagró a escribir tratados completamente religiosos. ¿Había alcanzado la fe ? ¿Superó la desesperación? ¿Su escritura después del salto siguió siendo tan persuasiva, o al final resultó que necesitaba a la gran desesperación que pretendía superar?

La *Pietas* es el deseo de que ningún sujeto quede excluido de la universalidad, como sería el caso si uno amara un particular. Es más, al amar la universalidad y constituirla en un proyecto de la razón entre los sujetos uno se hace poderoso. Si, al contrario, uno ama el particular y solo actúa

por interés, uno no es poderoso sino que se queda sin ningún poder, puesto que uno actúa en virtud de cosas externas.

Quizá Descartes llegue a este punto de manera involuntaria al proceder al desmembramiento de su cuerpo a lo largo de la tercera meditación. Debemos apresurarnos a decir que este «desmembramiento» es una mera figuración, pero quizá, como sugiere Paul de Man en otro contexto, establece los límites de la figuración: sus límites inquietantes. En referencia a Kant, de Man apunta que las partes del cuerpo no son figurativas ni literarias, sino materiales, sugiriendo así que la materialidad fija los límites del conocimiento. Según su punto de vista, el único modo de expresar esa materialidad es precisamente a través de la catacresis —que es justo lo que hace de Man—, es decir, a través de una figura.

«No parece haber ninguna razón para negar que existan estas manos y este cuerpo mío»

Descartes busca los principios de sus creencias antiguas y considera que la confianza en los sentidos conduce al engaño, y argumenta que, para evitar todo engaño futuro, nada que nos haya llevado a engaño en alguna ocasión debe volver a ser objeto de nuestra confianza. Y sin embargo, a veces los sentidos generan cierta evidencia, como cuando el narrador presenta la siguiente escena, bien conocida: hay una situación que lleva a Descartes a decir «estoy aquí ahora, sentado junto al fuego, vestido con una bata, con este papel entre las manos, y cosas semejantes». Permítanme llamar la atención sobre el hecho de que este «yo» está «aquí», *ici*, porque el término en esta oración es un deíctico; es un *shifter*, que apunta que «aquí» podría ser cualquier aquí, pero parece ser el término que ayuda a anclar las coordenadas espaciales de la escena para fundar, al menos, el principio espacial de su evidencia. Cuando Descartes escribe «aquí», parece que se esté refiriendo al lugar donde él está, pero este término podría remitir a cualquier «aquí», de modo que no logra fijar a Descartes a su lugar tal y como esperaríamos. ¿Qué tiene que ver la descripción de su lugar con la evidencia de la referencialidad de ese «aquí»? No cabe duda de que no está aquí; «aquí» funciona como un indexical que solo actúa como referencia si

se mantiene indiferente a su acontecimiento. Así, la palabra, precisamente porque puede referir de manera promiscua, introduce una ambigüedad y, de hecho, una incertidumbre que hace casi imposible decir si ese estar «aquí» es un hecho, tal y como este declara. Más bien, al usar un término tan equívoco, hace que parezca probablemente falso.

Sartre comienza su prefacio con una distribución de pronombres que responde a una división del trabajo estricta. Fanon se dirigirá a los colonizados; Sartre se dirigirá a los europeos, en especial al hombre liberal francés que se siente distante moral y políticamente ante los acontecimientos en Argelia y el resto de colonias francesas. Sartre no se dirigirá a los colonizados, y sospechamos que lo evita para no adoptar una posición moral didáctica. Sugiere que los europeos escuchen y que cobren conciencia, ante la conversación, de su posición marginal. Y aun así, Sartre caracterizará, por medio de un retrato psicológico, la violencia de los colonizados, y más adelanté sostendrá que el hombre que se implica en actos violentos para la deposición del colonialismo cumple con su propio marxismo existencial. Al desconfigurar las condiciones sociales de deshumanización, el colonizado lleva a cabo su propia descolonización, y a través de esta doble negación se convierte a sí mismo en un hombre: «Ese hombre nuevo —escribe Sartre— comienza su vida de hombre por el final; se sabe muerto en potencia». Al decir que el hombre está potencialmente muerto, está afirmando que vive esta potencialidad en el presente, de modo que la muerte es un gran riesgo; funciona como una certeza epistémica, si no como un rasgo definitorio de su existencia. Bhabha se refiere a esto como una «muerte-en-vida». Finalmente, morir es la realización de un mandato que se presenta como verdad o necesidad. Por eso morir al servicio de la desconfiguración de estas condiciones de muerte social es hacerlo en nombre de una vida y un hombre futuros.

> Esa discordancia misma es la que sería preciso tomar como tema si se quiere hacer una filosofía cristiana; en ella sería preciso buscar la articulación de la fe y la razón. En lo cual nos alejaríamos *(s'éloignerait)* de Malebranche, pero también nos inspiraríamos en él: pues si él comunica a la religión algo de la luz racional, las identifica en último término en un solo universo de pensamiento, si extiende a la religión la positividad del entendimiento, también anuncia la entrada en nuestro ser racional de los trastornos religiosos; introduce en él el paradójico pensamiento de una locura que es sabiduría, de un escándalo que es paz, de un don que es ganancia.
>
> El rostro es lo que no se puede matar, o al menos es aquello cuyo significado consiste en decir «no matarás». Es cierto que el asesinato es un acto banal: se puede matar al Otro; la exigencia ética no

> es una necesidad ontológica [...] También aparece en las Escrituras, en que la humanidad del hombre está expuesta en tanto que está comprometido con el mundo. Pero a decir verdad, la aparición de estas «peculiaridades éticas» en el ser —la humanidad del hombre— es una ruptura en el ser. Es significativo, incluso si el ser se reanuda y se recupera a sí mismo.

Según Merleau-Ponty, siguiendo a Malebranche, no hay una unidad que resuelva la tensión de esta relación interior, y esta relación no se sostiene en un espacio común o un cobijo común llamado sujeto. De hecho, esta relación se presenta ella misma en una desunión sin promesa de reconciliación. Es una «escisión» inevitable en una filosofía donde debe hacerse un rodeo para ir del yo al sí mismo, un pasaje a través de la alteridad que hace que todo contacto del alma consigo misma sea necesariamente oscuro. Esta oscuridad no solo es vivida como pasividad, sino, para ser más exactos, como sentimiento, un sentimiento del yo. El sentimiento interior de mí mismo —un sentimiento oscuro, pasivo— es el modo en que Dios, por así decirlo, se manifiesta en el alma humana. En virtud de esta conexión, que no puedo conocer por completo, entre sensibilidad y Dios, me entiendo a mí mismo como un ser libre, cuyas acciones no están determinadas por entero de antemano, para quien la acción aparece como una expectativa vacilante. El sentimiento interior de libertad es la facultad que tiene una persona de seguir o no seguir el camino que la conduce a Dios. De hecho, el sentimiento interior de mí mismo es suficiente para reafirmar mi libertad, pero este mismo sentimiento de mí mismo no basta para conocerlo.

En otro fragmento aparte, Hegel da a entender que busca un estado en el que se «reconozca la pena infinita y la discordancia del espíritu». ¿Discordancia? ¿Inquietud? Es interesante la idea de una forma estética animada y animadora, que no superala negatividad. Únicamente funciona contra los efectos mortíferos de posesión. Debemos perder y hacer el duelo por aquello que creíamos poseer, lo cual significa abandonar la fantasía de que la posesión mantiene a raya la fugacidad. En ocasiones, hacer el duelo por pérdida de la posesión es la condición previa para el amor, el desmontaje previo de un fantasma que deja lugar para algo vivo. Sin duda, por esta misma razón debe de haber algo revitalizador en la pena, que es precisamente el reverso de aquello que queda mortificado por la propiedad y que, por lo tanto, muere en la misma medida que la propiedad. Y aunque en la melancolía uno se aferre a los objetos perdidos del ser perdido, dando vida a aquel que ya no está en este mundo o se ha ido, esos poderes para dar

vida testifican de una vitalidad persistente en plena pérdida. La infinitud, si acaso existe, se encuentra entre los susurros de las prendas abandonadas y las cosas legadas accidentalmente por el muerto —una propiedad que ya no es de nadie—, una ropa que, reciclada quizá en otro cuerpo, con otros movimientos, cobra una vida fugaz.

> Europeos, abran este libro, penetren en él. Después de dar algunos pasos en la oscuridad, verán a algunos extranjeros reunidos en torno al fuego, acérquense, escuchen: discuten la suerte que reservan a las agencias de ustedes, a los mercenarios que las defienden. Quizá estos extranjeros se den cuenta de su presencia, pero seguirán hablando entre sí, sin tan siquiera bajar la voz. Esa indiferencia hiere en lo más hondo: sus padres, criaturas de sombra, criaturas de ustedes, eran almas muertas, ustedes les dispensaban la luz, no hablaban sino a ustedes y nadie se ocupaba de responder a esos zombis. Los hijos, en cambio, los ignoran: los ilumina y los calienta un fuego que no es el de ustedes, que a distancia respetable se sentirán furtivos, nocturnos, estremecidos: a cada quien su turno; en esas tinieblas de donde va a surgir otra aurora, los zombis son ustedes.

Así pues ¿se puede representar el cuerpo o no? Yo diría que depende cómo se aborde la cuestión de la figuración. Si el cuerpo de Descartes no está desmembrado literalmente, a pesar de que se presente como una consecuencia del lenguaje, ¿en qué sentido está desmembrado? Y si el desmembramiento no es sino un signo de una materialidad prefigurativa, entonces la materialidad se ha convertido en un tropo a través del ejemplo que pretende ilustrar su no convertibilidad. El cuerpo, pues, no implica la destrucción de la figuración solo por el hecho de que una figura pueda funcionar como sustitución de aquello que es fundamentalmente irrecuperable en ella o por la propia figura. Tal figura no es, sin embargo, menos una figura que una mimésis, y una figura no necesita ser mimética para sostener su estatus figurativo.

Kierkegaard se imagina cómo debe de haber sido para Abraham sentir todo el amor hacia su hijo Isaac y a la vez seguir los dictados de la fe que exigen el sacrificio de este. Sin duda, se trata de una paradoja y, con la historia de Abraham, Kierkegaard nos está ofreciendo algo así como una alegoría del paradójico yo. No hay reconciliación posible entre el amor absolutamente finito y terrenal de un padre hacia su hijo y la noción de fe, que es infinita y se da «en» el mundo, pero que no es «de» este. Este es precisamente el tipo de paradoja que no puede pensarse ni llegar a una solución armoniosa, sino que destruye el pensamiento y fuerza a una exposición misma del pensamiento. Según la formulación evasiva de Kierkegaard: «No puedo pensar en mí mismo como Abraham»; «Por mi

parte, seguramente puedo describir los movimientos de la fe, pero no puedo llevarlos a cabo»; «La fe comienza justo donde el pensamiento se detiene».

En *La enfermedad mortal*, Kierkegaard expone el modo peculiar de desesperación que aflige al «poeta» y al creador de ficción. En su diagnóstico, podemos leer una confesión autobiográfica velada. Consideremos que Kierkegaard es un poeta, que crea un narrador ficticio para la mayor parte de sus textos tempranos a partir de la construcción de varios pseudónimos. Está creando «ejemplos» de la fe y la desesperación, fabricando «tipos» de individuos, maquillando personajes bíblicos y clásicos: Abraham, don Juan, etc. Y consideremos también el diagnóstico de Kierkegaard de la persona que sufre una desesperación desafiante, la de la voluntad de ser uno mismo, es decir, de ser el único fundamento y el único en tener poder sobre la propia vida, es decir, de ocupar el lugar de Dios: «Es [...] este el yo el que el desesperado quiere ser, desligando al yo de toda relación de Poder que lo fundamenta, o apartándolo de la idea de que tal Poder exista. Con el recurso de esta forma infinita pretende el yo, desesperadamente, disponer de sí mismo, o ser su propio creador, haciendo de su propio yo el yo que él quiere ser».

> Aclaremos este caso recurriendo a un símil. Supongamos que un autor cometiera una errata y que esta llegara a tener conciencia de que era una errata. Entre paréntesis digamos que en realidad quizá no fuera una errata, sino algo que mirándolo desde muy alto formaba parte esencial de la narración íntegra. La cosa es que esa errata se declaraba en rebeldía contra el autor y movida por el odio le prohibía terminantemente que la corrigiese, diciéndole como en un loco desafío: ¡No, no quiero que se me tache, aquí estaré siempre como un testigo de cargo contra ti, como un testigo fehaciente de que eres un autor mediocre!

Quizá haya quien espere de Hegel un sistema totalizador, un error que se mantiene a lo largo de las épocas. En la *Fenomenología del espíritu*, establece esta apertura en su análisis del funcionamiento de los indexicales. En relación con el «ahora», el momento más inmediato, resulta que el «ahora» ya ha pasado siempre que nos referimos a este. Perdemos el «ahora» —o vemos cómo se desvanece— en el momento de señalarlo, lo cual significa que los actos de referencia no pueden dar cuenta precisamente de sus referentes. De hecho, el problema temporal que surge cuando alguien intenta señalar el «ahora» establece un retraso que afecta a toda la referencialidad. El problema no era que al apuntar al «ahora» este retrocedía al «entonces», sino que el acto de señalar, el acto de indicar, siempre llega con retraso y que solo cuando el «ahora» se convierte en

«entonces», este puede quedar reflejado como «ahora». La demora temporal separa al lenguaje que pretende indicar el «ahora» del momento indicado, por lo que hay una diferencia entre el tiempo de la indicación y el tiempo de aquello que se indica. En este sentido, el lenguaje siempre yerra en su marca, y así debe ser para poder referirse a ese tiempo. Así pues, el «ahora» invariablemente es «entonces» en el momento en que se nos hace accesible en el lenguaje (que es, por cierto, el único modo de acceso, ya que no existe una relación no mediada con el «ahora»). Hegel no es un vitalista ni cree que seamos capaces de acceder a lo inmediato sin ninguna mediación, a pesar de que una y otra vez tratará sobre aquellas experiencias que a nosotros nos parecen de lo más inmediatas, sin ninguna mediación. «Mediación» tiene dos significados distintos aquí: primero, todo aquello a lo que accedemos a través de la experiencia tiene lugar externamente y aparece ante nosotros reflejado por un medio externo; segundo, todo aquello a lo que accedemos, al pasar a través de algo externo o ser reflejado por ello, siempre está a distancia de su ubicación y su temporalidad originales. En otras palabras, cierto desplazamiento en el tiempo y el espacio es condición del conocimiento, aquello que Hegel a menudo denomina «retorno» del objeto. El objeto debe irse, convertirse en otra cosa, sobre mí y frente a mí, y también debe retornar, convertirse en algo indisociable de mí, por más ajeno que sea. El modo de retorno es invariablemente distinto del modo de partida, de manera que casi nunca regresa al mismo lugar, lo que significa que su «retorno» no es un término apropiado.

Hegel parece ser consciente, de un modo casi kleiniano, de que el amor tiene en sí un elemento hostil. El pudor, precisamente, surge como resultado de la conciencia de la hostilidad en el amor, que impide que el amor sea absoluto. Pero tal y como lo presenta, sugiere que el propio cuerpo es lo que imposibilita que esa unión sea completa: «El pudor aparece solo ante el recuerdo del cuerpo, ante una presencia personal (exclusiva), ante la sensación de la individualidad» *(Die Scham tritt nur durch die Erinnerung an den Körper, durch persönliche Gegenwart, beim Gefühl der Individualität)*. El cuerpo es un obstáculo para la unión. Está separado, es mortal, se presenta como una barrera fija. Pero ¿qué es esa experiencia a través de la cual se puede superar esa separación obstinada? Únicamente tiene lugar a partir de un intercambio en el cual dar te hace mejor y en el

que recibir es una forma de dar. Hegel se refiere a las formas de tacto y contacto que superan la conciencia de la separación. De manera predecible, este breve excurso sobre sexualidad da como resultado una criatura, de modo que los dos cuerpos logran una unidad en lo que se demuestra estar separado de ellos, su fruto, algo de ambos que va más allá de ambos. La pareja ahora se disuelve en una triangulación que es forzada a producir.

> Partiendo de especulaciones acerca del comienzo de la vida, y de paralelos biológicos, extraje la conclusión de que además de la pulsión a conservar la sustancia viva y reunirla en unidades cada vez mayores, debía de haber otra pulsión, opuesta a ella, que pugnara por disolver esas unidades y reconducirlas al estado inorgánico inicial. Vale decir: junto al Eros, una pulsión de muerte; y la acción eficaz conjugada y contrapuesta de ambas permitía explicar los fenómenos de la vida. Ahora bien, no era fácil pesquisar la actividad de esta pulsión de muerte que habíamos supuesto. Las exteriorizaciones del Eros eran harto llamativas y ruidosas; cabía pensar que la pulsión de muerte trabajaba muda dentro del ser vivo en la obra de su disolución, pero desde luego eso no constituía una prueba. Más lejos nos llevó la idea de que una parte de la pulsión se dirigía al mundo exterior, y entonces salía a la luz como pulsión a agredir y destruir.

En el hecho de que nuestros orígenes permanezcan para siempre un enigma para nosotros mismos y que ese enigma forme las condiciones de nuestra autocomprensión resuena sin duda la noción de Malebranche según la cual la autocomprensión se basa en una oscuridad necesaria. De ahí se sigue que no deberíamos pensar que llegaremos a ser capaces de asirnos a nosotros mismos o, de hecho, a cualquier objeto de conocimiento, sin implicar cierto fracaso de la comprensión, que hace de la mano que ase una figura de gran aprehensión filosófica, una deformación derivada del tacto originario. Estamos cometiendo un gran error, sin embargo, si nos planteamos regresar a un tacto originario y tomarlo como modelo. Precisamente lo original es aquello irrecuperable, de modo que uno se queda con un profundo sentido de humildad cuando busca aprehender su origen, una humildad que desmiente el proyecto de dominación que subyace a la figura de la mente que «capta» sus orígenes. «Sí que cabría hacer un análisis que definiera al pensamiento —escribe Merleau-Ponty—, que definiera al pensamiento no por la plenitud con la que capta al objeto, sino por esa especie de detención de la actividad del espíritu constitutiva de las certezas que sabemos que habrá que revisar, pero que aun así son más que nada. Habría que introducir desde el principio una inadecuación del pensamiento consigo mismo». No es que al pensamiento le falte algo, sino que nosotros estamos en falta en relación con todo el terreno de la inteligibilidad en el que operamos. No podemos conocerlo por completo,

incluso si nos proporciona nuestra capacidad de conocimiento.

El masoquismo moral se acerca al suicidio, pero en la medida en que el autorreproche queda erotizado, mantiene al organismo que pretende descomponer. En este sentido, resulta curioso que la moralidad trabaje contra la libido, pero que pueda conducir a la libido para sus propios fines y, de este modo, mantener la lucha entre la vida y la muerte. En palabras de Freud: «Mediante el masoquismo moral, la moral es resexualizada» Solo cuando la moralidad deja de hacer uso de la libido se hace explícitamente suicida. Sin duda, vamos a cuestionar esta afirmación y recordar uno de los momentos finales de *La condena* de Kafka, cuando el presunto asesino/suicida, Georg, se arroja desde el puente, y en sus diarios, Kafka lo compara con la eyaculación.

A continuación, voy a recurrir a las consideraciones de Merleau-Ponty entre los años 1947-1948 sobre la obra de Nicolas Malebranche (1638-1715), en una serie de conferencias transcritas por Jean Deprun bajo el título *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Malebranche fue un filósofo especulativo y teológico cuyo trabajo sobre metafísica y ética se publicó a finales del siglo XVII. Su obra ejerció una gran influencia en el obispo Berkeley, y en muchos sentidos fue considerada una respuesta contundente a Descartes, con la que pretendía mostrar la base teológica e inteligible de cualquier representación de la conciencia y la sensibilidad. Malebranche adoptó una perspectiva cartesiana de la naturaleza, pero intentó corregir la comprensión de Descartes de la mente, argumentando que el orden de la inteligibilidad ideal se revela a través de la experiencia sensible. Mientras que uno puede tener una idea «clara y distinta» de verdades a priori, como en las matemáticas, no es posible alcanzar tal claridad y distinción respecto a uno mismo, tomado como un *sentiment intérieur*. Frente al argumento de Descartes en las *Meditaciones*, según el cual la introspección es el método para discernir las verdades de la experiencia, Malebranche planteó una aproximación más experimental que intuitiva en relación a la idea de nuestro propio ser. Adquirimos tal sentido de nosotros mismos a través del tiempo y siempre con cierto grado de confusión e imperfección. Este *sentiment intérieur* se ocasiona a partir de un orden divino que, hablando con rigor, no puede sentirse; deriva de un orden que permanece opaco e irrecuperable. Malebranche aceptó el postulado de Descartes que reza «pienso, luego

existo», pero lo hizo por razones distintas a las que este argumenta. Según Malebranche, la proposición no puede considerarse una inferencia directa, sino una manifestación de la «palabra» divina que se hace presente en la propia experiencia. Y a pesar de que Malebranche separa el pensamiento «puro» de Dios de sus manifestaciones sensibles, no existe ninguna manifestación sensible que no se derive de Dios y que, en algún punto, no indique una presencia y actividad divina. (Solo una pasividad absoluta y final desmentiría la demostración de lo divino).

El esfuerzo vano por convertir a un ser humano en un objeto de pasión absoluta e infinita constituye el dilema funesto del esteta en *O lo uno o lo otro*. En ese texto, la alternativa pasa por convertiste en un ser ético puro, en alguien que no se liga a nada finito, sino que actúa de acuerdo a una ley universal, una ley que se aplica a todo el mundo y que hace de su sujeto obediente un sujeto anónimo e impersonal. El esteta, por otro lado, valora lo que es más inmediato y finito como si fuera absoluto; el ético (también denominado el «caballero de la resignación infinita») se relaciona con la ley humana como si fuera absoluta y dedica toda su pasión a la aplicación. Quien tiene fe, sin embargo, está sumido por completo en el mundo finito, pero a la vez afirma su contingencia. Esto es lo que asombra a Kierkegaard y lo que dice que no puede llevar a cabo: amar lo que existe y afirmar que puede perderse, que no sirve como objeto último de la pasión, al que consagrar la vida. El amor humano requiere el conocimiento de la gracia: aquello que nos es dado para amar no es nuestro y su pérdida nos relaciona con lo que es el origen de todas las cosas finitas, incluyéndonos a nosotros mismos. Esto significa que, para quien tiene fe, el amor siempre es un asunto angustiante e irónico, y no existe modo de ver directamente cómo puede ser que esa fe infinita en lo que es infinito pueda convivir con el amor finito de lo existente. En términos de Kierkegaard, «expresar el sublime impulso en el curso terreno: he allí el único prodigio, aquello de que solo el caballero de la fe es capaz».

Irigaray interpretará el cierre de este circuito como un signo de un solipsismo generalizado. Caricaturizando su posición, escribe: «El discurso no se usa para comunicar, para encontrar, sino para hablarse a uno mismo, para duplicarse y reduplicarse a uno mismo, para cercar, incluso para sepultarse a uno mismo». Este es un discurso que bloquea al destinatario, que no es propiamente alocutorio, que solo puede representarse al

destinatario según el modelo del propio locutor. Esta presuposición que apunta a la sustituibilidad del hablante y el destinatario es, para Irigaray, la negación de la diferencia sexual que, según su interpretación, siempre pone un límite a las relaciones de sustituibilidad lingüística. Sobre las observaciones finales de Merleau-Ponty, escribe:

> La carne es una noción última, que no es unión o compuesto de dos substancias, sino pensable por sí misma, si hay una relación de lo visible consigo mismo que me atraviesa y me constituye en vidente, ese círculo que yo no hago, que me hace, ese enroscamiento de lo visible sobre lo visible, puede atravesar, animar otros cuerpos del mismo modo que al mío.

Este libro presenta un conjunto de ensayos filosóficos escritos a lo largo de casi veinte años (1993-2012), y en ellos se pueden observar algunos de los cambios de mis ideas durante ese período de tiempo. Si me preguntaran qué confiere unidad a este volumen, si es que hubiera algo, solo me sería posible responder con vacilación. Si pudiera desprenderse un sentido de esta vacilación, probablemente sería este: cuando hablamos de la formación del sujeto, siempre asumimos un umbral de vulnerabilidad e impresionabilidad que parece preceder a la formación de un «yo» consciente y deliberado. Eso solo significa que esta criatura que yo soy está afectada por algo exterior a sí mismo, entendido como un a priori, que activa y da forma al sujeto que soy. Cuando uso el pronombre en primera persona en este contexto, no estoy hablando exactamente de mí. Sin duda, lo que digo tiene implicaciones personales, pero opera en un nivel relativamente impersonal. No voy a citar todo el tiempo el pronombre en primera persona entre esas comillas aterradoras, aunque quiero aclarar que cada vez que digo «yo», también estoy refiriéndome a ti, y a todos aquellos que usan el pronombre o hablan una lengua que conjuga la primera persona de otro modo.

En *Duelo y melancolía* (1914), Freud explica que el sufrimiento del melancólico es enigmático: el melancólico sufre la pérdida, pero no sabe exactamente qué ha perdido. En la clínica se ve que el melancólico está absorbido en algo y que ha perdido su autoestima. Se puede saber que se ha perdido a alguien o algún objeto, pero no se puede saber «qué» es lo que se ha perdido con aquel que se pierde, o qué tipo de ideal se pierde cuando la circunstancia histórica desplaza una formación política, demanda un

desplazamiento geográfico o genera incertidumbre sobre la pertenencia de uno o el nombre de uno. No se puede ver, pero aun así se da a conocer: la pérdida toma una forma desviada, como la de la disminución de la autoestima y el aumento del autorreproche. En el duelo, como es sabido que dice Freud, el mundo se empobrece, pero en la melancolía es el propio ego el que desaparece. No se trata únicamente de que el ego se sienta empobrecido, despojado de cierta estima de la que alguna vez gozó, sino que el ego comienza, como si estuviera habitado por una causa externa, a deshacerse de su autoestima. Freud lo describe como un acto violento de autorreproche, en el que uno se siente moralmente despreciable, se denigra y se castiga a sí mismo. De hecho, esta pérdida de autoestima puede conducir al suicidio porque, según Freud, el proceso de una melancolía desenfrenada puede acabar «en un desfallecimiento, extremo asombroso psicológicamente, de la pulsión que compele a todos los seres vivos a aferrarse a la vida».

A pesar de que Sartre apela a una transparencia imposible, según él, este ideal imposible mantiene la idealidad y la potencialidad infinita del propio deseo. Sin duda, «el honor de hombres y mujeres» los sitúa en relaciones distintas, articula y sostiene esa diferencia, pero implica algo más. Si la castración es la marca de la deshumanización, entonces lo masculino es la presunta norma de la humanización. Esta norma diferencial solo puede deshumanizar a su vez, como si en estas confesiones finales, tanto Fanon como Sartre, concedieran que hay un tocar y un modo de entregarse que establece una relación con un «tú», con lo cual parecería que en el lugar de una lucha en que la comunidad masculina acabaría finalmente prevaleciendo, encontramos un pronombre que es apertura sin fin precisamente en relación a la cuestión de género. Hannah Arendt sugirió que la cuestión de «Y tú, ¿quién eres tú?» es el fundamento de la democracia participativa. Sobre esta base, la filósofa feminista Adriana Cavarero exige una rehabilitación del «tú» en el corazón de la política.

Pero ¿qué es esta carne? ¿Puede decirse que es algo más allá de sus articulaciones, diferenciaciones y reversibilidades que la describen? ¿Es lo mismo que este conjunto de relaciones reversibles, o es aquello con lo que no puede acabar de reconciliarse? Irigaray dirá que en la exposición de

Merleau-Ponty no hay nada al margen del mismo cuerpo que toca y es tocado, que ve y es visto, y que esta conclusión atribuida a la reversibilidad es lo que constituye su solipsismo. A pesar de que esta «carne del mundo» o esta «carne de las cosas» parece que está designando cierto dominio que abarca y excede los polos de esa relación reversible, el término sigue resultando oscuro y, para Irigaray, el término funciona como un signo de esa conclusión y, por lo tanto, está al servicio del solipsismo. Según Irigaray, este es el problema central de Merleau-Ponty. Sobre este pasaje, escribe: «La sutileza de lo que se dice sobre lo visible y su relación con la carne no elude el carácter solipsista de este tocar entre el mundo y el sujeto, de este tocar entre lo visible y el vidente en el propio sujeto».

La ética no describe principalmente una conducta o disposición, sino que caracteriza una manera de comprender el marco relacional en el que los sentidos, la acción y el discurso se hacen posibles. La ética describe una estructura de discurso en la cual estamos llamados a actuar o responder de un modo específico. Incluso en un nivel preverbal, la estructura del discurso sigue operando, lo cual significa que la relacionalidad ética recurre a este dominio o susceptibilidad previa. Antes de cualquier individuación, uno es llamado por un nombre e interpelado como «tú», y esa interpelación, repetida y oída reiteradamente de modos distintos, comienza a formar un sujeto que se dirige a sí mismo en esos mismos términos, que aprende a cambiar entre el «tú» y el «yo» o una tercera persona con género, «él» o «ella». En ese cambio siempre se produce una alteración, por eso la autorreferencia, posibilitada por la escena de la interpelación, puede asumir significados que exceden las intenciones de aquellos que introdujeron los términos del discurso a través de la interpelación. Así pues, cuando uno se dirige a alguien como «tú», bien puede ser que esté pidiendo el reconocimiento de que esa segunda persona se refiere a un «yo», pero ese «yo» puede resistir o modificar o rechazar las semánticas diversas que van asociadas a ese «tú». En otras palabras, «Sí, soy yo, pero no soy quien crees que soy».

¿De qué le sirve al hombre europeo la conciencia de esta elección imposible, de esta formación histórica de la lucha por la vida y la muerte en el colonialismo argelino? A pesar de que el libro de Fanon no está escrito para pedir a los europeos liberales que cobren conciencia de la complicidad con la violencia en Argelia, está claro que el prefacio de Sartre sí. Sartre

imagina a su interlocutor: «En ese caso, dirán, arrojemos este libro por la ventana. ¿Para qué leerlo si no está escrito para nosotros?». Sartre ofrece dos razones que vale la pena destacar. La primera es que el libro da una oportunidad de entenderse a sí mismos a aquellos a quienes no está dirigido, las élites europeas. El sujeto colectivo designado por el «nosotros» se refleja en ellos mismos como un modo objetivo a través de las «heridas» *(blessures)* y las «cadenas» *(fers)* de nuestras víctimas. ¿Qué hemos hecho de nosotros mismos?, se pregunta. En cierto sentido, Fanon da una oportunidad al hombre europeo para conocerse a sí mismo y comprometerse con la tarea del autoconocimiento, basándose en un examen de sus prácticas compartidas, que según Sartre es la mejor manera para establecer los cimientos de una vida humana filosófica.

Esta afirmación no puede darse en el terreno de la racionalidad, del lenguaje o la especulación; surge como una pasión y una posibilidad solo a condición de que la reflexión haya fracasado. En *Migajas filosóficas* (1844), se refiere a esta crisis del pensamiento especulativo como la «pasión suprema de la razón» y «la suprema pasión del pensamiento». Aquí la pasión se refiere al sufrimiento y al deseo, y parece que Kierkegaard está diciendo que la pasión precisamente se genera en el momento en que el pensamiento fracasa en su intento de aprehender su objeto. Dado que parte de lo que supone comprehender un objeto es comprehender su origen, y dado que ese origen o fundamento es la infinitud de Dios, todo acto de conocimiento se ve acosado por el problema de la fe y, por lo tanto, también por la pasión. Niels Thulsturp, uno de los comentadores de Kierkegaard, describe esta pasión como «algo que la razón no puede comprender y que lleva a la razón a fundarse en su pasión, la pasión desea el choque, que la empuja a descubrir lo que no puede ser pensado y no puede ser comprendido con las categorías del pensamiento humano». Frente al infinito, el pensamiento puede proporcionar un concepto finito o una palabra, pero en ambos casos se trata de instrumentos que imponen una finitud que solo pueden malinterpretar y, de hecho, *negar* aquello que pretenden afirmar. Sin duda, este es el mismo problema que se presenta en Hegel al confiar en el concepto para aprehender la infinitud.

> Todo preguntar por… es de alguna manera un interrogar a…Al preguntar le pertenece, además de lo puesto en cuestión, un interrogado *[ein Befragtes]*. En la pregunta investigadora, e.d. específicamente teorética, lo puesto en cuestión debe ser determinado y llevado a concepto. En lo

> puesto en cuestión tenemos entonces, como aquello a lo que propiamente se tiende, lo preguntado *[das Erfragte]*... En cuanto búsqueda, el preguntar está necesitado de una previa conducción de parte de lo buscado. Por consiguiente, el sentido del ser ya debe estar de alguna manera a nuestra disposición.

Como es sabido, Descartes comienza sus *Meditaciones* con la intención de erradicar toda duda. De hecho, empieza con un tono autobiográfico, preguntándose cuánto tiempo ha pasado desde que sintió que muchas de sus creencias eran falsas, esas creencias que sostuvo en el pasado, que fueron parte de su juventud, que son parte de su historia. Busca entonces «deshacerse» de sus creencias previas, o «deshacerlas *(«défaire de toutse les opinions que j'avais reçues»)*. En primer lugar, afirma: «He desembarazado mi mente de todo cuidado, […] me he procurado un ocio tranquilo, me retiro en soledad, y por fin me dedicaré seria y libremente a esta subversión *(destruction)* general de mis opiniones». (Su tarea es la destrucción desapasionada de su propia opinión, pero también de su pasado, y así debemos entender que el comienzo de las *Meditaciones* requieran emprender la destrucción del propio pasado, de la memoria). De este modo, narrativamente, surge un «yo», distanciado de sus opiniones anteriores, que rompe con su historicidad, inspecciona y decide sobre sus opiniones desde una posición sin prejuicios. Sea lo que sea el «yo», desde el principio se distingue de las creencias que sostiene y escruta; o mejor dicho, el «yo» parece que puede sostenerse a sí mismo, a nivel gramatical, mientras pone en cuestión sus creencias. El «yo» se diferencia claramente de las creencias que este «yo» ha abrigado.

Si no hay un acto de postulación que no se implique en la representación, entonces la heurística de la duda no solo conlleva figuración, sino que funciona fundamentalmente a través de figuras que comprometen sus propias aspiraciones epistemológicas. Pero esta conclusión se ve afectada por otra, a saber, que la representación del cuerpo encuentra su límite necesario en una materialidad que por último no puede ser aprehendida por la representación. En este punto vacila el procedimiento de la gramática y la figuración, a pesar de que sea una vacilación textual. Si el cuerpo no se puede reducir a su representación, o, de hecho, a su conceptualización, y no puede decirse que sea un mero efecto del discurso, entonces ¿qué es finalmente? La pregunta está planteada, pero que exista una gramática de la pregunta que postule el estatuto ontológico del cuerpo no significa que la respuesta, si hay alguna, pueda acomodarse a los términos gramaticales que

aguardan esa respuesta. En este caso, la formulación de la pregunta no comporta su posibilidad de respuesta en los mismos términos en que se presenta. El cuerpo escapa a los términos de la pregunta a partir de los cuales este se aborda. E incluso hacer una afirmación como esta, que pone al «cuerpo» como sujeto nominal de la frase, precisamente domestica aquello a lo que pretende dar rienda suelta. De hecho, la misma gramática expone los límites de su propia idea de mímesis, afirmando una realidad que necesariamente está distorsionada por los términos de la afirmación, una realidad que solo puede aparecer, por así decirlo, a partir de la distorsión.

Desde el primer momento, el tono de Sartre en su controvertido prólogo a *Los condenados de la tierra* de Fanon resulta chocante. ¿A quién va dirigido este prólogo? Sartre imagina que su lector es un colonizador o un ciudadano francés que repudia la idea de la violencia como acto de resistencia por parte de los colonizados. Como mínimo, su lector imaginado cree que sus propias nociones de humanismo y universalismo bastan como normas para valorar la guerra de independencia en Argelia y otros esfuerzos descolonizadores similares. Sartre mantiene un tono directo y cáustico con su audiencia: «¿Para qué leerlo si no está escrito para nosotros?». Hasta cierto punto, parece que toma aparte a sus lectores y aborda el prólogo para ellos:

Kierkegaard explica que este tipo de individuo desesperado a menudo fantasea con ser todo tipo de cosas que en realidad no es: «Si el yo desesperado es un yo *activo,* siempre se relacionará consigo mismo de una manera experimental». Esta producción ficticia del yo puede «erigirse experimentalmente en Dios», pero este yo, por esa razón, «no hace más que construir castillos en el aire y siempre está luchando en las nubes». En forma extrema, esta clase de desesperación desafiante se convierte en una desesperación demónica y, entonces, la voluntad de fabricar y ficcionalizar se reivindica a sí misma frente a Dios con gran insolencia, e incluso odio. ¿Hay una gran oposición, según Kierkegaard, entre la vida de la fe y esa ficción productora? ¿Puede Kierkegaard mismo abandonar sus construcciones imaginarias para vivir la vida de la fe , la que nosotros conocemos, a partir de la reflexión de Abraham, como una vida de silencio?

Sartre hace varios esfuerzos por explicar la resistencia violenta por parte de los colonizados. Se refiere a las acusaciones esgrimidas por los colonialistas, que sostienen que en las gentes de estas supuestas precivilizaciones están en juego instintos básicos o animales. Sartre se pregunta: «¿Qué instintos? ¿Los que impulsan al esclavo a matar al amo? ¿Cómo no reconoce su propia crueldad dirigida ahora contra él mismo?». Anticipando su afirmación de que «la única violencia es la del colono», aquí subraya que el colonizador únicamente encuentra, en la violencia de los colonizados, su propia violencia. Se dice que los colonizados han «absorbido» en todos sus poros la crueldad de los colonizadores. Y a pesar de que los colonizados internalizan y reproducen la violencia que los oprime, a través de la fuerza inexorable de la transitividad, los colonizados también se convierten en quienes son porque «no nos convertimos en lo que somos sino mediante la negación íntima y radical de lo que han hecho con nosotros».

El corazón humano permanece vacío y errante sin este ser. Entonces, en este contexto, decir que la sensibilidad es referencial es lo mismo que decir, en palabras de Merleau-Ponty, que «es necesario un ser […] que remita a la realidad, ya que el alma humana no tiene por sí misma esa habilidad y esa transparencia que serían las únicas que podrían hacerla capaz de conocer». Así pues, sea cual sea este referente, no será lo mismo que su representación, y esto significa, según Malebranche, que Dios no es lo mismo que sus objetos. Para Merleau-Ponty, esta afirmación se plantea de tal modo que deja ver su resonancia en la afirmación fenomenológica que sostiene que existe un punto ideal, de acuerdo al cual se hacen posibles las variaciones en las perspectivas y que los seres que llegamos a conocer son las diversas perspectivas de ese ideal. En cierto sentido, Malebranche prefigura, con su descripción de Dios como Aquel que «ve» y dota de su perspectiva a todas las cosas, la concepción del núcleo noemático de la fenomenología. Esto permite que Merleau-Ponty distinga el orden de la inteligibilidad del orden de su significación. La «extensión inteligible» que caracteriza a diversas formas de seres, de modo significativo, «no cae ni del lado del sujeto (no es un hecho de conocimiento) ni del lado del objeto (no es algo en sí): es el núcleo ideal por el que la extensión real se ofrece al conocimiento». Así pues, lo que uno siente, en el caso de un sentimiento, de los sentidos, del amor o incluso del tacto, por ejemplo, se basa en la

idealidad de su destinatario, en lo inaprensible del referente, lo irreducible del ideal a cualquiera de las perspectivas de su bosquejo.

> Mi mano izquierda está siempre a punto de tocar a mi mano derecha tocando las cosas, pero nunca logro la coincidencia; esta se eclipsa en el momento de producirse, y siempre se da una de dos: o mi mano derecha pasa realmente a la condición de tocada, pero entonces se interrumpe su captación del mundo, o bien ella la conserva, pero entonces yo no la toco realmente a ella, solo palpo con mi mano izquierda su envoltorio exterior.

Este lenguaje, pues, todavía no es ético, puesto que aún no puede plantear una pregunta cuya respuesta aún no posee: «En cierto modo, este sujeto nunca entra en el mundo. Nunca emerge de una ósmosis que le permitiría decirle al otro, "¿Quién eres tú"? Pero también: "¿Quién soy yo?"[...] El intento de fenomenología de la carne de Merleau-Ponty no hace preguntas».

Esta relación quiásmica queda clara si regresamos al comienzo de las *Meditaciones* de Descartes, donde pone en cuestión la realidad de su cuerpo. Descartes quiere saber si puede negar la realidad de su propio cuerpo, y en particular, la realidad de sus extremidades. Por el momento, sin embargo, quisiera sugerir que la habilidad de Descartes para dudar del cuerpo parece prefigurar el escepticismo frente a la realidad corpórea que a menudo se asocia con las posiciones constructivistas contemporáneas. A lo largo del fabuloso trayecto de la duda cartesiana, el lenguaje con el cual pone en cuestión al cuerpo acaba reafirmando el cuerpo como condición de su propia escritura. De esta manera, el cuerpo que se pone en cuestión como un «objeto» sobre el que debe dudarse se presenta en el texto como una precondición figural de su escritura.

Debemos destacar que para Merleau-Ponty, este sustrato carnal de las cosas no puede ser nombrado (y no puede reducirse a ninguno de los nombres que nos permiten aproximarnos a este, indicando los límites de la función indexical del nombre). Según Merleau-Ponty, el lenguaje entra en escena, precisamente, como aquello que puede rastrear y cifrar las peregrinaciones de las relaciones reversibles, rastrear y cifrar sustituciones, pero no puede revelar la «carne» condicionante que constituye el medio en el cual estas relaciones tienen lugar, un medium que incluiría la carne del propio lenguaje. De hecho, el lenguaje es secundario para esta noción ontológica de la «carne», y Merleau-Ponty lo describirá como la segunda vida de esta carne. A su vez, afirmará que si tuviéramos que dar una

explicación completa del cuerpo y sus sentidos, veríamos que «todas las posibilidades del lenguaje ya están dadas en él».

La reflexión de Merleau-Ponty en estas conferencias versa sobre Malebranche, Maine de Biran y Henri Bergson, y reconsidera la relación del cuerpo con el pensamiento en cada instancia, a la vez que elabora los contornos de una psicología prospectiva filosófica que insiste en la centralidad del cuerpo para el acto de conocimiento y en los límites impuestos por el propio cuerpo al autoconocimiento. Las notas de estas conferencias aparecieron en forma de libro en Francia en 1978, aunque en inglés no se publicaron hasta 2001. Una de las razones, según las conjeturas de los editores de la versión inglesa, es que no se trata de las palabras del propio Merleau-Ponty, a pesar de que en muchos casos nos encontremos ante citas textuales. Además, Merleau-Ponty ofrece una *explication du texte*, pero ¿no está brindando su propia interpretación de la importancia de estos pensadores para su pensamiento? Yo sugeriría que está haciendo ambas cosas, extrayendo recursos de la tradición que explica y, al hacerlo, revelando su propia relación con la tradición de la teología sensible. En un primer momento puede que no parezca fácil reconciliar el enfoque de la corporeización, a menudo concebido como un antídoto frente a las formas de idealismo religioso que postulan un «alma» separable, con los trabajos teológicos de Malebranche.

Los objetos pueden morir de dos maneras: por el sacrificio y por la posesión. En un principio parece que Hegel nos previene contra el abandono de la propiedad, si eso significa desprenderse de todas las cosas materiales, de toda materialidad. Y luego parece que está intentando encontrar un modo de afirmar el mundo material y objetivo sin que este quede reducido a la propiedad. El primer texto nos invita a imaginar y a entrar en una configuración del mundo en la que un individuo, aquel que no ha abandonado por completo su individualidad, se confronta a un mundo de objetos muertos, rodeado de ese mundo que ha sido establecido a partir de acciones por medio de las cuales la propiedad personal se sacrifica por un bien común. Bajo estas condiciones, en las que los individuos se ven privados de toda propiedad, estos también se ven privados de una relación viva con los objetos: los objetos mueren. ¿Y qué tipo de vida afectiva es posible para los individuos en tales circunstancias? Aman aquello que está muerto. Siguen viviendo y amando en relación a un objeto, o un conjunto

de objetos, o más bien un mundo objetivo, que está muerto, y de este modo mantienen una relación vital con lo que está muerto. De hecho, los objetos muertos constituyen el otro término de la relación amorosa. Así, el amor ama una materia que es indiferente ante aquel que ama. Esta relación no es precisamente una unión viva. Cuando Hegel empieza hacer comentarios sobre «la esencia de este amor» *(in seiner innersten Natur)*, no nos está hablando de la esencia eterna del amor, sino del modo en que se constituye la esencia del amor bajo las circunstancias de un sacrificio obligado, es decir, en el que la religión exige que los individuos se separen de sus objetos como condición para formar parte de la comunidad.

En alguna medida, la tarea que Hegel emprende en este ensayo y en *Fragmento de sistema* (1800) pasa por descifrar aquello que mantiene con vida lo vivo del amor. Se esfuerza por comprender la vida infinita, o más bien lo que tiene de infinito la vida, y esto supone identificar una relación que no es conceptual ni espectral. Es curioso que «Dios» se convierta en el término para todas aquellas relaciones que Hegel denomina relaciones vivas *(die Beziehungen ohne das Tote)* [las relaciones sin la muerte]. Como tal, Dios no puede reducirse a una serie de leyes, puesto que las leyes son conceptuales y, por lo tanto, están muertas. De modo que cuando se imagina una forma de vitalidad que sigue viviendo, entiende que su forma ideal, a diferencia del amor humano, no implica en sí misma nada muerto.

Pero regresemos a la indignación, puesto que parece indicar que la unión a la que empuja el amor es incompleta necesariamente. Hegel se refiere a ese elemento «separable» *(das Trennbare)* con el que tropieza el amor, o a «una independencia que todavía subsiste» *(noch verhandenen Selbständigkeit)*. «El amor se indigna ante lo que continúa separado, ante una propiedad» *(jene fühlt sich durch diese gehindert -die Liebe ist unwillig über das noch Getrennte, über ein Eigentum)*. Frente a esta separación obstinada parecería que hay una «irritación del amor» *(Zürnen der Liebe)*, en palabras de Hegel. Y esta indignación va unida a un pudor *(seine Scham wird zum Zorn)*. Por un lado, la individualidad del otro descarta la unión, y enfurecerse contra esa individualidad es atentar contra el otro al que uno ama. En apariencia, la conciencia de enfurecerse o golpear al otro se convierte en vergüenza, porque, de acuerdo con Hegel, «ante una agresión sin amor, un corazón lleno de amor se siente ofendido por esta hostilidad misma» *(beim einem Angriff ohne Liebe wird ein liebevolles Gemüt durch*

diese Feindseligkeit selbst beleidigt). La formulación no deja claro si el que queda herido es el corazón amante de aquel que se enfurece y golpea, o si quien queda herido es aquel contra el que se dirigen la furia y los golpes. Quizá esta referencia ambigua implica que se trata necesariamente de ambos, puesto que en ese momento, el corazón que ama deja de amar; se convierte en una fuerza mortificadora, incluso en el guardián de lo que está muerto, es decir, privado de propiedad y del derecho a esa propiedad. De modo que aquel que es amado se convierte en alguien a quien es lícito privarle de la propiedad, lo que significa que el otro viviente se ha convertido en un muerto, ya que, como sabemos, la propiedad ha quedado definida como una forma de falta de vida.

Si lo que constituye el yo sigue siendo parte del yo, entonces el yo, cuya tarea es tomarse a sí mismo como su propio objeto, también tomará necesariamente ese fundamento previo de su propia existencia como su objeto. Así es como, según Kierkegaard, el yo que se toma a sí mismo como su propio objeto a su vez tomará necesariamente a «otro» como su objeto. En Hegel se presenta esta misma formulación, pero el «otro» que constituye al yo es el otro social, la comunidad de los otros sujetos que colectivamente constituyen el mundo social e histórico en común del que se deriva el sujeto particular. Para Kierkegaard, sin embargo, ese movimiento es síntoma de un rechazo a ver lo que transciende el mundo social y humano, es decir, lo trascendente o el infinito del cual deriva el mundo social concreto.

Lévinas sigue comentando: «Existe un proverbio judío que dice que las necesidades materiales del otro son mis necesidades espirituales; esta desproporción o asimetría caracteriza el rechazo ético de la primera verdad de la ontología, la lucha por *ser*. La ética, por lo tanto, va contra la naturaleza porque prohíbe la tendencia homicida de mi voluntad natural que pone a mi propia existencia en primer lugar». Sería interesante encontrar en Lévinas una presunción de una voluntad natural potencialmente asesina, contra la que habría que establecer la prioridad ética del Otro. Tal estructura ocultaría, pues, una trayectoria compensatoria que vale la pena leer, y lo acercaría a Freud, aunque no así a Spinoza, según mi opinión. En este sentido, el ser de Spinoza en su modo ontológico primario busca la autoconservación, y no lo hace a expensas del otro, y sería difícil encontrar

en su obra algo equivalente a la agresión primaria.

Cuando Merleau-Ponty escribe que Malebranche «no piensa que la conciencia está cerrada: sus significaciones no son suyas» intenta mostrar el modo en que esta conciencia está dada de antemano, previamente a cualquier decisión de entregarse a sí misma, previamente a la emergencia de una relación reflexiva por medio de la cual, por su propia voluntad, se entregaría a sí misma. Está entregada a una infinidad que no puede conceptualizarse adecuadamente y que marca el límite de la propia conceptualización. «Una propiedad del infinito que me parece incomprensible —escribe Malebranche— es cómo el Verbo divino encierra *[renferme]* de manera inteligible los cuerpos». El Verbo divino, la acción lingüística que lleva a cabo lo divino, no se hace cognoscible en un verbo que pudiera ser comprendido. No, ese verbo está oculto, mudo, escondido, *renfermer*; se ofrece de un modo enigmático, ilegible para la gramática que nosotros conocemos. En términos de lenguaje convencional, el verbo es ininteligible, pero su ininteligibilidad, desde la perspectiva humana, es un signo de la inteligibilidad divina que encierra. El verbo divino hace al cuerpo enigmático precisamente como una manera de integrar el cuerpo en el modo inteligible: «Le verbe divin renferme les corps d'une manière intelligigle». Así pues, el verbo dota al cuerpo de un modo inteligible, pero ¿qué hay en el cuerpo que excede esa dotación? Y ¿cuál es el verbo divino? El verbo nos es dado por lo que hace el Verbo divino, a pesar de que esto no sea, así debemos suponerlo, el propio verbo divino. La palabra que tenemos es *renfermer*: cerrar o guardar; cercar, contener, incluir. *Renfermer* aparece en el lugar del Verbo divino, e incluso podemos decir que es el verbo «qui renferme le Verbe divin», aquel que contiene en él, enigmáticamente, ese Verbo divino, donde lo que contiene —y a su vez no puede contener de ningún modo— es «una propiedad del infinito […] incomprensible».

La desesperación es el resultado de un esfuerzo por superar o resolver la paradoja de la existencia humana. Si uno busca fundarse en el infinito y negar que uno existe y que es, por lo tanto, finito, cae en la desesperación del infinito, no queriendo ser el ser particular que uno es. Pero si uno niega el infinito y busca asumir una absoluta responsabilidad ante la propia existencia, considerando todo el yo como una creación radicalmente propia, entonces surge la desesperación del infinito. Esta segunda forma de desesperación, la desesperación de querer ser uno mismo, es decir, de ser el

fundamento o la única fuente de la propia existencia, es más esencial que la primera. Esta segunda forma rechaza fundarse en lo que es más infinito que el yo, y de ahí que plantee un desafío a Dios. El modo principal que lleva a los seres humanos a caer en la desesperación es el repudio de sus orígenes infinitos. Esta desesperación se caracteriza por cierta arrogancia y soberbia y, llevada al extremo, se convierte en demoníaca, entendida como un desafío deliberado frente a lo divino. Retomaremos esta desesperación extrema demoníaca hacia el final de nuestros comentarios cuando veamos la relación ambivalente de Kierkegaard con su propia autoría.

La diferencia sexual como cuestión ética. Alteridades de la carne en Irigaray y Merleau-Ponty

Aquí, parece que Sartre suscribe una teoría de absorción psicológica o mimetismo que simplemente transformaría la violencia de los colonizadores en una violencia de los colonizados. Según esta perspectiva, los colonizados absorben y recrean la violencia ejercida sobre ellos, pero a la vez rechazan convertirse en lo que los colonizadores han hecho de ellos. En el caso de que estemos ante una contradicción, los colonizados están obligados a convivir con ella. Del mismo modo que antes apuntamos a la elección imposible: «Si se resiste [...] es un hombre muerto; si cede, se degrada». Se convierte en un ser violento por la violencia ejercida sobre él, pero esta violencia pone en riesgo su propia vida; si no logra apropiarse de la violencia, sigue siendo su víctima, y «la vergüenza y el miedo van a quebrar su carácter, a desintegrar su persona». Vergüenza porque no podría o no querría asumir la violencia para responder a la violencia, y miedo, porque sabe que su vida, al fin y al cabo, es terriblemente precaria y perecedera bajo las reglas coloniales impuestas por medio de la violencia.

Lévinas acusa a Spinoza de creer que la intuición intelectual puede unir al yo con el infinito, mientras que, para Lévinas, el infinito debe permanecer radicalmente otro. Sin embargo, Spinoza no dice en qué consiste esta unidad aparente, y eso lleva a Lévinas a establecer un vínculo entre Spinoza

y Hegel, un gesto que, en la tradición althusseriana, tanto Pierre Macheray como otros le discuten. De hecho, en ocasiones este vínculo sutil con Hegel se hace explícito, por ejemplo, cuando Lévinas subraya, en *Alteridad y trascendencia*, que para Spinoza «la revelación del infinito es racionalidad».

Sin embargo, para Kierkegaard, esta concepción del sujeto solo es verdadera en parte. Según Hegel, el sujeto es cualquier aspecto de esta relación: el sujeto es la actividad de relacionar, y aquello con lo que se relaciona (puesto que el mundo, o la sustancia, resulta estar unificado sintéticamente con el sujeto). Pero precisamente Kierkegaard intenta romper con este círculo de inmanencia; aun así, opera esta ruptura llevando la lógica hegeliana a su propio punto de ruptura. El siguiente párrafo del fragmento presentado representa gráficamente la ruptura con el argumento hegeliano. Kierkegaard formula una pregunta que plantea o lo uno o lo otro, la cual no puede presentarse dentro del marco hegeliano: «Una relación semejante, que se refiere a sí misma, un yo, no puede haber sido planteada más que por sí misma o por otra». En este punto, Kierkegaard plantea la cuestión de la génesis de esta relación. No basta con saber qué constituye la relación, ni que en algún punto se constituye a sí misma. La cuestión sigue ahí: ¿qué ha constituido esta relación como una relación constituyente del yo? ¿Qué pone en movimiento a esta relación circular? Kierkegaard infiere que debe haber una relación temporalmente previa al yo autoconstituyente, que esta relación previa debe ser, a su vez, reflexiva y constituyente, y que el yo debe ser producto de esa relación previa. Por lo pronto, parece que esta relación previa es Dios, a pesar de que Kierkegaard nunca ofrece una definición de Dios. En la *Apostilla conclusiva no científica* (1846), Kierkegaard deja claro que no está interesado en demostrar racionalmente la existencia de Dios, sino en el modo de alcanzar la fe cuando se presenta al individuo existente: ¿cómo me convierto en cristiano, qué relación debo guardar con la fe?

En su ensayo «Por doquier y en ninguna parte», Merleau-Ponty define a Malebranche como un precursor de la filosofía del siglo XX, destacando que el influyente Léon Brunschvieg entendió que este, entre otros, había establecido «la posibilidad de una filosofía que constate la discordancia de la existencia y la idea, y por consiguiente su propia insuficiencia». Merleau-Ponty compara esto con el análisis de Maurice Blondel, «para quien la

filosofía *era* el pensamiento que se da cuenta que no puede "cerrar", que localiza y palpa en nosotros y fuera de nosotros una realidad cuya fuente no es la conciencia filosófica». Al elaborar el legado de la filosofía cristiana para la filosofía contemporánea, Merleau-Ponty libera a la doctrina de tener que demostrar su promesa según su propia perspectiva: «Ese pensamiento no mantiene sus "esencias" tal cual para la medida de todas las cosas, como quiera que no cree tanto en esencias como en nudos de significados *[noeuds de significations]* que se harán y se desharán de otro modo en una nueva red del saber y de la experiencia». Merleau-Ponty deja claro que Malebranche no solo muestra el modo en que el orden religioso, el orden de inteligibilidad, o el «Mundo divino» se cruza con la experiencia vivida, es decir, con los propios sentidos, sino que también entiende al sujeto humano como el lugar de esta intersección de relevancia ética. «Si realmente el hombre se apoya en los dos órdenes, su conexión se realiza también en él, y él debe saber algo de ella. […] Tal es, en nuestra opinión, el significado de la filosofía de Malebranche. El hombre no puede ser por una parte "autómata espiritual", y por otra parte el sujeto religioso que recibe la luz sobrenatural. En su entendimiento, vuelven a encontrarse las estructuras y las discontinuidades de la vida religiosa». Y prosigue: «Somos nuestra alma, pero no tenemos la idea de ella; solo tenemos con ella el oscuro contacto del sentimiento *(le contact obscur du sentiment)*». En este sentido, escribe que «la menor percepción sensible es, pues, una "revelación natural"». Lo divino no aparece como sí mismo en lo sensible, ni puede decirse que lo sensible «participe» de lo divino, como en la noción platónica de *mathesis*. Más bien, existe cierta división o discordancia *(un divage transversal)* que tiene lugar en la percepción sensorial, de modo que su origen divino se siente oscuramente, incluso si no puede ser aprehendido.

> Si realmente quisiéramos existir para el otro, existir como cuerpo, como un cuerpo que puede presentarse desnudo —incluso si esto no llega a suceder jamás— a los demás les parecería que nuestras ideas proceden del cuerpo. Las palabras se forman en una boca con lengua. Todas las ideas se muestran de este modo, incluso las más vagas, las más fugaces, las menos tangibles. Dejaría de existir lo oculto, el secreto que en ciertos siglos se identificó con el honor de hombres y mujeres, y que me parece una tontería.

La figura de la pareja no sale muy airada desde esta perspectiva. Ese sentimiento de vida, es decir, el proceso de vida que impregna todo sentimiento, y no solo ese singular, determinará y excederá todas las instancias. De hecho, a pesar de que empezamos a entender que el amor

debe estar vivo para ser amor, resulta que la propia vida nunca puede quedar contenida ni se agota en el amor. La vida adopta cierta forma en el amor, lo que Hegel denomina «duplicación». Queda encarnada en una figura, la forma humana de aquel al que uno ama. Pero sería un error decir que aquel al que uno ama es la vida misma. Sin duda, a veces proferimos declaraciones alocadas como esta. Pero incluso así, se trata de una de las figuras retóricas erróneas que pertenecen al amor, un error, una sobreanimación, que indica algo de verdad y algo de mentira. El otro no es la vida en sí mismo, porque es un ser que está atado, determinado y material, y, al estar dotado de una existencia viva, está destinado a perderla también; más allá de cuál sea la unión que se logra en el amor, no hay una superación absoluta de la diferencia, la finitud que separa a dos individuos, pero también la finitud que supone la mortalidad. La pareja no se disuelve en la propia vida sin morir, puesto que cada uno tendría que renunciar a su determinada forma de vida. Así que como formas separadas y duraderas, se entiende que cada uno es «lo que está viviendo en el otro». Se trata de una formulación importante, ya que para Hegel, en el amor hay algo vivo, y tiene que haberlo, a pesar de que el amor nunca puede llegar a ser la vida entera.

Luego prosigue con otra serie de afirmaciones, y daría la impresión de que Hegel está mostrando sus cartas. Comienza a definir lo que es el amor verdadero, y al menos en esta versión (y no debemos perder de vista que se trata de una versión, que algo podría llegar a perturbar su seguridad aseverativa), diciendo que el amor verdadero es una unión viva y que parece que se da entre dos personas que tienen la misma fuerza (introduciendo de este modo en la formulación el principio de igualdad) y ninguna de las cuales está muerta para la otra. El amor implica no estar muerto para el otro, y que el otro no esté muerto para uno. La escena es diádica, de ahí que nos preguntemos qué ha sucedido con la comunidad. ¿La comunidad se doblegó ante la pareja? ¿Y qué pasó con el mundo objetivo? ¿Los objetos siguen estando ahí, de forma emergente, o de pronto hemos quedado integrados en una forma de pareja al margen tanto de la comunidad como de la propiedad? Este amor, nos dice, no es entendimiento ni razón, sino sentimiento *(Sie ist ein Gefühl)*. Al menos así lo define en un primer momento, como un único sentimiento, antes de dar comienzo a toda una serie de revisiones. Como lectores, partimos de que el amor es un

sentimiento, para aprender rápidamente, en la siguiente frase, «pero no un sentimiento particular» *(aber nicht ein einzelnes Gefühl)*. Bien, es un sentimiento, y no un único sentimiento, pero con la segunda afirmación, Hegel no está negando la primera exactamente. Está acumulando proposiciones; cada una tropieza con la siguiente y de este modo comienza a tomar forma una cadena. A pesar de que el amor siempre es singular, no puede reducirse a una instancia singular o a su presentación o declaración. Adopta una forma singular, y aun así siempre toma también más que una forma singular. Si preguntamos por esa forma más que singular que adopta el amor, se nos responde que un sentimiento particular «solo es una vida parcial y no la vida entera» *(es nur ein Teilleben, nicht das ganze Leben ist)*. Aquí volvemos al problema de la vida, o más bien a lo que es vivir, su vivacidad sinecdocal, y regresamos a la idea de que el amor debe ser vivo si se trata de un amor real y verdadero. Este sentimiento de vivir, que es singular y no singular, se asocia con un sentimiento aún mayor de lo que es vivir o con una serie de procesos vivos que exceden el sentimiento singular de viveza que pudiera tener cualquiera de nosotros.

En *Temor y temblor*, en plena discusión sobre la fe de Abraham, comenta, no sin cierta ironía, que si la filosofía de Hegel estuviera en lo cierto, entonces Abraham sería un asesino. Según Kierkegaard, Hegel representa el terreno ético, puesto que en su *Fenomenología del espíritu* y en su *Filosofía del derecho* argumenta que el individuo realiza su verdad y su verdadero propósito en una comunidad unida por las leyes *éticas*. De hecho, Hegel sostiene que si un individuo se siente por encima de la ley ética, entonces este individuo es inmoral. Ante la caracterización de Hegel, Kierkegaard considera un pecado la reivindicación hegeliana de la individualidad. De acuerdo con Kierkegaard, Hegel no logra comprender que el individuo es superior a la norma ética universal, que a veces las leyes éticas deben «suspenderse» o «deponerse» para que pueda afirmarse un valor superior, de hecho, el valor de la fe, el cual, no cabe duda, para Kierkegaard siempre es un asunto *individual*. La relación con Dios no puede ser mediada. (Esta consideración alinea a Kierkegaard junto a Lutero). Hegel supone que Dios está presente en la ley ética y que los individuos, al someterse a la ley ética, establecen una relación mediada con Dios. Kierkegaard rechaza tajantemente esta feliz reconciliación entre lo ético (denominado «lo universal») y lo religioso (denominado «lo absoluto»). El término medio, lo

ético o lo «universal», que Hegel entiende que media entre el individuo, por un lado, y lo divino, por el otro, es aquello que precisamente debe subordinarse o suspenderse, según Kierkegaard, para que entre el individuo y Dios se establezca una relación de fe absoluta e inmediata: «Esta posición escapa a la mediación, la cual se efectúa siempre en virtud de lo general. Es y permanece siendo siempre una paradoja inaccesible al pensamiento».

La desesperación demónica, que Kierkegaard considera la forma más intensa de desesperación, está enraizada «odiando la existencia»: «no quiere ser [...] simplemente de una manera desafiadora y obstinada». ¿Y qué pruebas contra la experiencia puede tener una persona así? Quien está sumido en la desesperación demónica es la propia prueba que justifica su odio a la existencia. Esto supone que el que sufre una desesperación demónica, ese incesante creador de ficciones, se *odia* a sí mismo por producir una construcción imaginaria de sí mismo, pero, sin embargo, persiste en la fabricación de sí mismo. Se trata de un yo que, a través de la fabricación de ficciones, se presenta como el creador de su propia existencia, negando el lugar de Dios como verdadero autor de la existencia humana. Pero este yo demónico también se desprecia a sí mismo por intentar apropiarse del poder de Dios. Este yo, presa de la desesperación demónica, alterna entre la autofabricación y el autoodio. En tanto que este yo demónico es un autor, y se trata del propio Kierkegaard, produce una ficción para derribarla poco después. Puede reconocer la autoría divina que representa su propia ficción, su trabajo con pseudónimo solo en tanto que admite que aquello que ha producido es un fraude.

El Dios de Kierkegaard es infinito, lo cual significa que este Dios nunca podrá identificarse con ninguno de sus productos. Se dice que este Dios es el origen del mundo existente, pero este no es el Dios que, personificado, en algún momento de la historia —o más bien antes de la historia— dijo: «Que se haga la luz», y de pronto apareció la luz. Kierkegaard no está discutiendo la verdad de la Biblia, sino que insiste en que la verdad de la Biblia no se puede encontrar en el lenguaje de ese texto. En este sentido, Kierkegaard está en contra de una lectura literal de la Biblia, que toma cada palabra impresa por una palabra transmitida por Dios. Al contrario, la «verdad» de la Biblia se encuentra en la fe de aquellos que la leen. El texto es una condición para que tenga lugar cierta instrucción de la fe, pero la fe nunca puede lograrse a través del aprendizaje de lo que dice la Biblia, únicamente

apartándose de ese texto y volviéndose hacia el interior de uno, donde uno puede descubrir la pasión infinita que emerge de la demanda de afirmar la contingencia. En *Migajas filosóficas*, la Biblia y la enseñanza bíblica son tratadas con ironía: estos textos no pueden proporcionar una verdad *histórica* de interés, puesto que no hay documentación histórica alguna sobre las enseñanzas de Jesús que puedan convertir a alguien a la fe. La fe no llega como resultado de un argumento persuasivo; la fe (junto con su alternativa, la desesperación) es precisamente aquello que tiene la oportunidad de surgir cuando toda argumentación y toda prueba histórica fracasan.

No cabe duda que la cuestión final debe tener en cuenta esta curiosa operación de separar las extremidades del cuerpo, esta escena repetida de la castración, aquella que Descartes representa a partir de la gramática que condiciona la pregunta que plantea sobre su cuerpo, en la cual él ya está separado de aquello que pone en cuestión, una separación a nivel gramatical que prepara la propia pregunta filosófica, en la que la mano que escribe sobre la duda y la mano sobre la que se duda (¿es mía?) es al mismo tiempo la mano que queda atrás a medida que emerge la escritura o, más bien, su efecto desmembrador.

Para acabar, permítanme que destaque una dimensión de la escritura filosófica de Merleau-Ponty que, según mi parecer, se resiste a la cerrazón y a la circularidad del solipsismo que reprocha Irigaray. Volvamos a la relación entre el tacto y la vista. ¿Hay algo que enfatice o conecte estas relaciones? ¿Y puede describirse? Merleau-Ponty escribe: «Mi mano izquierda está siempre a punto de tocar a mi mano derecha tocando las cosas, pero nunca logro la coincidencia; esta se eclipsa en el momento de producirse». «Ese escabullirse incesante —como lo llama— […] no es un fracaso […], no es un vacío ontológico […]: es franqueado por el ser total de mi cuerpo y por el mundo». Pero aquí parece que la experiencia fenomenológica de la incapacidad de cerrar este circuito, de ser en una relación perpetua de no coincidencia con uno mismo, solo se afirmara para replegarse en la postulación de un cuerpo y un mundo que se adueñan de tal apariencia de no coincidencia. ¿Se sostiene la propia descripción de Merleau-Ponty? ¿O más bien da signos de que no puede describir aquello que mantiene unidas a estas relaciones, de que el entrecruzamiento entre el tacto, la visión y el lenguaje no siempre es reducible a un cuerpo continuo y

autorreferencial?

Pero ¿esas cicatrices y cadenas no eran necesarias para promover la revolución? Las cicatrices y las cadenas cumplían una función doble; por un lado, eran un reflejo para el europeo de las consecuencias de su humanismo fracasado, de la exportación de su dominación colonial; por otro, se supone que animaban a la lógica inexorable de la descolonización a lo largo de la historia, pero ahora precisamente pasan a ser aquello que debe ser «borrado» a través de los actos de violencia que lleva a cabo dicha descolonización. Las heridas y las cadenas sirven de espejo para los europeos, sirven de motor histórico para los colonizadores, y finalmente son negadas, si no transformadas por completo, por medio del acto de la autocreación. El *dicta* occidental de conocerse a uno mismo, de crearse a uno mismo, hace acto de aparición hacia el final del provocativo prefacio de Sartre, cuando este afirma que los actos violentos del colonizado acaban por instituirlo como el sujeto existencial por excelencia: «Cuando su ira estalla, recupera su transparencia perdida, se conoce en la medida misma en que se hace». Sin duda, este hacerse a uno mismo resulta curioso, puesto que la violencia parece ser inducida por un desarrollo dialéctico histórico inevitable, si bien esta forma de determinismo todavía no se ha reconciliado con la teoría de la autoconstitución sartreana, y la tensión entre estas dos posiciones parece conllevar consecuencias importantes.

En esta escena, en la cual la certeza se afirma y se retira al mismo tiempo, emerge la cuestión del cuerpo. Descartes se dice que «no parece haber ninguna razón para negar que existan estas manos y este cuerpo mío». Consideremos el modo en que formula la cuestión, el modo en que la cuestión se puede plantear en el lenguaje. La cuestión adopta, según mi parecer, una gramática rara, que afirma la separabilidad de aquello que se pretende establecer como si estuviera necesariamente unido. Si alguien es capaz preguntarse si sus manos y su cuerpo son suyos, entonces ¿qué puede haber sucedido para que se haga posible la fórmula de tal interrogación? En otras palabras, ¿cómo es posible que mis manos y mi cuerpo se hayan convertido en algo distinto a mí, o que al menos parezcan ser algo distinto a mí, para llegar a plantearse si me pertenecen o no? ¿Cuál es el estatuto de la cuestión, si es capaz de postular una distinción entre el «yo» que pregunta y el «yo» corporal al que interroga, mostrando, precisamente a nivel gramatical, que aquello que pretende demostrar *no se puede*?

De modo similar, parece que Descartes imprime un pensamiento en su memoria de la misma manera que Dios graba una resolución en la voluntad: se refiere a su débil capacidad humana para grabar *[imprimer]* «firmemente» un pensamiento en su memoria, para ayudar en el proceso de construcción de una nueva memoria donde la antigua ha sido destruida. La meditación aparece ahora como un tipo particular de acción que, según él, debe repetirse y que tiene como objetivo el grabado *(imprimer)* firme de este mismo pensamiento en la memoria, un grabado que aparentemente es efectivo porque el grabado de Dios es profundo; de hecho, ambos expresan cierta violencia formativa, una ruptura de la superficie, como efecto de la escritura.

Aquí, al final de un texto que a menudo se entiende como un elogio de la violencia, Sartre da otro giro, quizá poniendo de manifiesto en este punto la ambivalencia fundamental de sus opiniones sobre la violencia, la cual ha quedado retratada con gran destreza en *Sartre on Violence: Curiosly Ambivalent*, de Ronald Santoni. Sin duda, en esta visión de la unidad infinita de las necesidades mutuas que existiría entre los habitantes del mundo, las necesidades físicas y la vulnerabilidad se convertirían en asuntos de vulnerabilidad y consideración. Si consideramos las afirmaciones de Fanon sobre la violencia, vemos que en cierto sentido la violencia ocupa un lugar en la superación del colonialismo, pero también conlleva con ella un nihilismo, un espíritu corrosivo de negación absoluta. Si por un lado sostiene que no existe otra posibilidad bajo las condiciones de opresión, por el otro también dice que tales condiciones de opresión deben superarse por completo para que la violencia no siga impregnando la vida social. En la perspectiva de Fanon, lo más destacable, quizá expresado con más contundencia de la que reproduce Sartre, es que el propio cuerpo se hace histórico precisamente a través de la corporeización de las condiciones sociales. El cuerpo aplastado y enmudecido no es un mero ejemplo de las condiciones de las reglas coloniales; es su instrumento y su consecuencia, y es más, la regla colonial *no es* sin esos instrumentos y consecuencias. La destitución del cuerpo no es solo un efecto del colonialismo, entendiéndose el colonialismo como algo previo, algo separado, una «condición» separada del cuerpo tanto analítica como históricamente. Al contrario, *el cuerpo es la vida vivificada, o más bien sin vida, de esa condición histórica, sin la cual la propia colonización no*

existiría. La colonización es la muerte del sentido, el establecimiento del cuerpo en la muerte social, como alguien que vive y respira su potencialidad como muerte, y por eso trabaja y reproduce su fuerza en un nivel somático y afectivo.

En realidad, la indagación de mí mismo no me proporciona un acceso claro a la inteligibilidad, puesto que esta indagación de mí mismo necesariamente se tiene que referir a otro lugar, a un afuera. Es necesaria una iluminación para que haya conocimiento según la lectura de Merleau-Ponty, «para que haya luz, he de tener frente a mí un *ser representativo* [...] de lo contrario mi alma se dispersaría y estaría a merced de sus estados». Así pues, un sujeto que únicamente depende de sus propios sentimientos, cuyos sentimientos no tienen rostro, que no se encuentra con un «ser» representativo, es víctima de su propia dispersión, viviendo así a merced de su sentimiento fortuito. Aquello que mantiene unidos estos estados y sentimientos no es una unidad que pueda encontrarse en el nivel del sujeto, sino que esta solo puede ser conferida por el objeto en su idealidad. Aquel al que se dirige tal sentimiento confiere inteligibilidad al propio deseo de uno. Este otro, aquel a quien se dirige el sentimiento, aquel que pide sentimiento, lo hace hasta tal punto que el Otro representa el «ser». Pero que el Otro represente el ser no significa que sea él mismo, sino que es su signo, su transmisión, su ocasión, su desviación.

Si el lenguaje emerge de estos movimientos previos de la vida corpórea y los refleja directamente, entonces parece que el está sujeto a la acusación de solipsismo, como lo estaban estas relaciones previas. En gran parte, lo que escribe parece dar lugar a esta idea. En un conjunto de notas líricas inacabadas, que constituyen los parágrafos finales de su ensayo, retoma la circularidad de la interrogación en Heidegger: «Al abrir el horizonte de lo nombrable y de lo decible, la palabra confesaba que tiene su lugar allí, porque ningún locutor habla sin hacerse de antemano alocutario, aunque solo sea de sí mismo, aunque cierre con un solo movimiento el circuito de su relación consigo mismo y el de su relación con los demás».

Si algo parece estar claro es que ser colonizado significa ser humillado como hombre y que esta castración es insoportable. A la mujer del colonizado la violan o le faltan el respeto, y para Fanon esta es una ofensa aún mayor contra el hombre, contra el marido, que contra la mujer misma. Rey Chow y algunos otros han examinado el machismo generalizado en la

obra de Fanon, y yo no quisiera atacarlo aquí. Pero sí quiero destacar dos puntos que nos pueden conducir a otro modo de pensar. Primero, me choca que Fanon entienda la fantasía violenta masculina como una compensación, y que sugiera que comprende la dimensión fantasmática de un hipermasculinismo. Como tal, no sirve de ideal moral que debiera constituirse en meta de los descolonizados. Más bien sirve como componente motivador en la batalla por la descolonización. La distinción es importante, porque se seguiría que bajo las condiciones de la descolonización, la hipermasculinidad como ideal fantasmático perdería su fuerza como motivación compensatoria para la conducta y como modelo fantasmático para la creación de uno mismo. Un hombre sexuado *(gendered)* tendría que cruzar el río como cualquier otro mortal: la descolonización no promete poderes divinos, y en caso de que así fuera no nos estaría haciendo ningún favor.

Pero, hacia el final de esta pequeña obra, cambia de tono, como si hubiera encontrado una alternativa. Y resulta interesante que esté relacionada con la danza. La oración, nos dice, no es intuitiva ni conceptual, sino más bien «la esencia del servicio religioso consiste en superar la consideración contemplativa o pensante del Dios objetivo o, dicho con más precisión, fusionarla con la subjetividad de los seres vivientes en la alegría; sea en la alegría del canto, de los movimientos corporales (que, al igual que el discurso sonoro, pueden convertirse, por intermedio de reglas, en algo bello y objetivo, en una danza)» *(das Wesen des Gottesdienstes ist [...] vielmehr mit Subjektivität Lebendiger in Freude zu verschmelzen, [vermittels] des Gesanges, der körperlichen Bewegungen, einer Art von subjektiver Äusserung, die, wie die tönende Rede, durch Regel objektiv und schön, zum Tanz werden kann)*. Parece que la danza otorga un significado concreto a la idea de una ley viva y vivificante. De hecho, parece que la danza se distingue gramaticalmente, poniendo de manifiesto ese momento en que los cuerpos cobran vida de acuerdo a la norma, pero sin conformar precisamente ninguna ley. Cuando Hegel imagina «pueblos felices» *(glücklichen)*, estos, sin duda, han quedado reducidos sin renunciar a su separabilidad.

Este quiasmo, este enroscamiento, este pliegue es el nombre para el oscuro fundamento de nuestra autocomprensión, y el oscuro fundamento para nuestra comprensión de todo aquello que no somos nosotros. «Si mi

alma fuese conocida mediante idea, me sería necesaria una segunda alma para tener su idea. A una conciencia le es esencial ser oscura para sí misma, si es que debe tener frente a ella una idea luminosa». Vemos que esta oscuridad originaria es la condición de la luminosidad. No es creadora de la luminosidad, puesto que la luminosidad es divina y precede la emergencia de todas las cosas humanas. Sin embargo, si nos preguntamos por el acceso humano a esta luz, será posible a partir de su propia oscuridad, a cierto enturbiamiento frente al cual emerge el brillo. Dar cuenta de esta oscuridad significa dar cuenta de lo que me ha sido dado, de aquello por lo que soy tocado, que fuera es irreducible y que, hablando en rigor, me ocasiona. Así, llegamos al problema de la pasividad: «Hay poderes que heredamos que no son inmediatamente nuestros; registro los resultados de una actividad con la que no me confundo *(confond)*». Mi pasividad indica presencia y pasión por aquello que no soy yo y está situado en el corazón de lo que soy como escisión fundamental. No estamos lejos de Lévinas en este punto, de la división que no solo es fundamental para el sujeto, sino que también indica la operación de alteridad en el centro de lo que soy.

> La violencia que ha presidido la constitución del mundo colonial, que ha ritmado incansablemente la destrucción de las formas sociales autóctonas, que ha demolido sin restricciones los sistemas de referencias de la economía, los modos de apariencia, la ropa, será reivindicada y asumida por el colonizado desde el momento en que, decidida a convertirse en la historia en acción, la masa colonizada penetre violentamente en las ciudades prohibidas.

En esta línea podemos leer las implicaciones de la teoría de Negri para repensar la singularidad, a pesar de que se trata de una dirección contraria a la que él toma. Escribe, por ejemplo, «si lo absoluto no se confronta con la singularidad de los poderes reales, queda encerrado en sí mismo». Pero también parecería ser igualmente cierto afirmar que la singularidad de los poderes reales es lo que, en su confrontación con lo absoluto, establece una apertura irreversible hacia el proceso de la propia generalización. No se alcanza una voluntad general, sino que simplemente se pone. Se desbarata y se articula a través del poder limitador de la singularidad. Incluso se podría decir que, en este sentido, la singularidad es lo que produce el horizonte radicalmente abierto, la posibilidad del propio futuro. Es más, si el cuerpo es aquello que afianza la singularidad, es aquello que no puede ser sintetizado en una colectividad, pero que establece su límite y su porvenir, pues el cuerpo, en su deseo, es aquello que hace que el futuro permanezca

abierto.

> Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma. Si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario absoluto, solo es un sentido propio vano, pues su negatividad no es la negatividad en sí, por lo cual su formarse no podrá darle la conciencia de sí como de la esencia. Y si no se ha sobrepuesto al temor absoluto, sino solamente a una angustia cualquiera, la esencia negativa seguirá siendo para ella algo externo, su sustancia no se verá totalmente contaminada por ella.

Índice analítico

acción
Acerca de la investigación de la verdad (Malebranche)
agencia
Agustín
alteridad
Alteridad y trascendencia (Lévinas)
amor
Amor (Hegel)
An Ethics of Sexual Difference (Irigaray)
Apostilla científica no conclusiva (Kierkegaard)
Arendt, Hannah
Aristóteles

Benjamin, Walter
Bergson, Henri
Bhabha, Homi
Biran, Maine de
Blondel, Maurice
Brunschvieg, Leon

Camus, Albert
carne
Cavarero, Adriana
Chow, Rey
colonial; colonialismo; colonización; colonizado; colono; descolonización
Conatus
conciencia
Conciencia infeliz (Hegel)
Contat, Michael
corporeización; descorporeización

Corpus (J.L. Nancy)

danza
David Copperfield (Dickens)
De la servidumbre humana o el poder de los afectos (Spinoza)
Delbo, Charlotte
Deleuze, Gilles
de Man, Paul
dependencia; interdependencia
Deprun, Jean
Derrida, Jacques
Descartes, René
deseo; deseo sexual
desesperación
Dickens, Charles
diferencia sexual
duelo
Duelo y melancolía (Freud)

El entrelazo (Merleau-Ponty)
El malestar en la cultura (Freud)
El problema económico del masoquismo (Freud)
El tocar - Jean-Luc Nancy (Derrida)
En la colonia penitenciaria (Kafka)
Espéculo de la otra mujer (Irigaray)
ética; Fanon sobre la; Freud sobre la; Irigaray sobre la; Kierkegaard sobre la; Lévinas sobre; Malebranche sobre la; Merleau-Ponty sobre la; Spinoza sobre la; ley ética; relación ética
Ética (Spinoza)

Falogocentrismo
Fanon, Frantz
fe
femenino; feminización
feminismo
Fenomenología de la percepción (Merleau-Ponty)

Fenomenología del espíritu (Hegel)
Filosofía del derecho (Hegel)
finito; finitud
Foucault, Michel
Fox-Genovese, Elizabeth
Fragmento de sistema (Hegel)
Framing Fanon (Bhabha)
Freud, Sigmund

género

Hegel, G.W.F.
Heidegger, Martin
humanidad
humanismo
humanización
humano; Descartes sobre lo; Fanon sobre lo; Freud sobre lo; Hegel sobre lo; Lévinas sobre lo; Merleau-Ponty sobre lo; Sartre sobre lo; Spinoza sobre lo
Husserl, Edmund

impresionabilidad
inconsciente
individuo; individuación; individualidad; individualismo
infinito; infinitud
interpelación
Irigaray, Luce

Kafka, Franz
Kant, Immanuel
Kearney, Richard
Keates, Debra
Kierkegaard, Søren

La condena (Kafka)
La enfermedad mortal (Kierkegaard)
La genealogía de la moral (Nietzsche)

Laplanche, Jean
lenguaje; lenguaje y constructivismo; lenguaje y diferencia sexual; lenguaje y fe; lenguaje y límites
Lévinas, Emmanuel
Levi, Primo
ley
liberal
liberalismo
Los condenados de la Tierra (Fanon)
Los hundidos y los salvados (Levi)
Los sentidos y el inconsciente (Merleau-Ponty)
Lo visible y lo invisible (Merleau-Ponty)
L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Birann et Bergson (Merleau-Ponty)

Macheray, Pierre
Malebranche, Nicolas
Marx, Karl
Más allá del principio del placer (Freud)
masculino; masculinismo; masculinización
masoquismo
maternal
mediación
Meditaciones (Descartes)
Memmi, Albert
Merleau-Ponty, Maurice
Migajas filosóficas (Kierkegaard)
muerte social

Nancy, Jean-Luc
Negri, Antonio
Nietzsche, Friedrich
norma
normativo

O lo uno o lo otro (Kierkegaard)

pasión
Patterson, Orlando
performativo; performatividad
Piel negra, máscaras blancas (Fanon)
Platón
Por doquier y en ninguna parte (Merleau-Ponty)
psicoanálisis
pulsión; pulsión de muerte

reconocimiento
Relating Narratives: Story-Telling and Selfhood (Cavarero)
Repetición
Rudolph, Katharine

Santoni, Ronald
Sartre at Seventy: An Interview (Sartre y Contat)
Sartre, Jean-Paul
Sartre on Violence: Curiously Ambivalent (Santoni)
Séneca
sensibilidad
sentidos
sentir
Ser y tiempo (Heidegger)
sexualidad
Shephardson, Charles
sociabilidad
Sócrates
Sorel, George
Spinoza
sujeto; formación del sujeto; sujeto hegeliano
susceptibilidad

Temor y temblor (Kierkegaard)
Thulstrup, Niels
Timeo (Platón)
tocar (tacto); tactilidad

Tratado teológico-político (Spinoza)

universal; universalismo; universalidad

Vida y muerte en el psicoanálisis (Laplanche)
violencia
vulnerabilidad

Writting Matter: From the Hands of the English Renaissance (Goldberg)

Yanay, Niza
Yo *(Self)*; autoafirmación; autoborradura; autocomprensión; autoconciencia; autoconocimiento; autocreación; autodesposesión; autodestrucción; autoencarnación; autoesclavitud; autofabricación; autoidentidad; autoimposición; autoinspección; autonegación; autoodio; autopreservación; autorreferencia; autorreproche; autosacrificio; autosoberanía; autosubordinación

Información adicional

Este libro reúne un conjunto de ensayos filosóficos escritos a lo largo de dos décadas, con las reflexiones de Judith Butler sobre la función de las pasiones en la formación del sujeto. En diálogo con filósofos tan diversos como Hegel, Spinoza, Descartes, Merleau-Ponty, Freud y Fanon, este libro examina cómo las pasiones —como el deseo, la rabia, el amor y el dolor— están ligadas a la conformación del sujeto en los marcos históricos de poder específicos. Butler muestra, en diferentes contextos filosóficos, de qué manera el yo que intenta convertirse en sí mismo se ve afectado, contra su voluntad, por los poderes sociales y discursivos. Y cómo, sin embargo, la agencia y la acción no quedan necesariamente anuladas en este choque. Las impresiones sensibles primarias registran esta situación dual en la que se actúa y se es objeto de una acción, contradiciendo la idea de que la acción requiera superar la situación de estar afectado por otros y por el mundo social y lingüístico. Tomados en conjunto, estos ensayos registran el desarrollo del pensamiento de Butler en torno a las relaciones éticas corporeizadas.

Judith Butler (1956, Cleveland, Estados Unidos) es una filósofa post-estructuralista y una de las filósofas más influyentes en el campo de los estudios de género. Es doctora en Filosofía por la Universidad de Yale (1984) y actualmente ocupa la cátedra Maxine Elliot de Retórica, Literatura comparada y Estudios de la mujer, en la Universidad de California, Berkeley, tras haber sido profesora en la Universidad de Wesleyan de Ohio y Johns Hopkins. Ha realizado importantes aportaciones en los campos del feminismo, los derechos humanos, la filosofía política, la ética y la filosofía moral. Ha escrito más de 20 libros, traducidos a diversas lenguas, y ha recibido numerosos premios y distinciones de prestigio internacional.

OTROS TÍTULOS

Antonio Valdecantos. *Teoría del súbdito*
Alessandro Ferrara. *El horizonte democrático*
Martha C. Nussbaum. *Las mujeres y el desarrollo humano*
Fernando Broncano. *Sujetos en la niebla*
Fernando Broncano. *La melancolía del ciborg*
Wendy Brown. *Estados amurallados, soberanía en declive*
Gianni Vattimo y Santiago Zabala. *Comunismo hermenéutico de Heidegger a Marx*

Table of Contents

1. Cubierta
2. Portada
3. Créditos
4. Índice
5. Agradecimientos
6. Introducción
7. «No parece haber ninguna razón para negar que existan estas manos y este cuerpo mío»
8. Merleau-Ponty y el tacto de Malebranche
9. El deseo de vivir. La Ética de Spinoza bajo presión
10. Sentir qué es vivir en el otro. El amor temprano de Hegel
11. La desesperación especulativa de Kierkegaard
12. La diferencia sexual como cuestión ética. Alteridades de la carne en Irigaray y Merleau-Ponty
13. Violencia, no violencia. Sartre sobre Fanon
14. Notas
15. Índice analítico
16. Información adicional

Guide